Imnografia liturgică bizantină
Perspective critice

Alexandru Ioniță (ed.)

Presa Universitară Clujeană

STUDIA OECUMENICA 13

STUDIA OECUMENICA

Colecţie editată de

Centrul de Cercetare Ecumenică Sibiu
Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu

Editor:

Prof. Dr. Aurel Pavel

Consiliul ştiinţific:

ÎPS Prof. Dr. Laurenţiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului
ES Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Klein, Episcop em. al Bisericii Evanghelice C.A. din România
Prof. Dr. Stefan Tobler, Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu
Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca
Prof. Dr. Daniel Benga, Ludwig-Maximilians Universität München
Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke, Georg-August-Universität Göttingen
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Viorel Ioniţă, Universitatea din Bucureşti
Prof. Dr. Piero Coda, Istituto Universitario Sophia, Loppiano (Firenze)

ISBN 978-606-37-0640-0

STUDIA OECUMENICA 13

IMNOGRAFIA LITURGICĂ BIZANTINĂ

PERSPECTIVE CRITICE

Volum editat de Alexandru Ioniţă

Editura Presa Universitară Clujeană
Cluj-Napoca
2019

Redactor: Alexandru Prelipcean

Concept copertă: Lucian Niculescu

Acest volum apare în cadrul proiectului de cercetare finanțat prin UEFISCIDI: „Dialogul iudeo-creștin în secolul XX între toleranță și anti-semitism: documente, interpretări și perspective pentru contextul creștin ortodox" (PN-III-P4-ID-PCE-2016-0699)

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Str. Hasdeu nr. 51, 400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt înainte (Constantin Oancea) 7

Imnografia Ortodoxă şi anti-iudaismul

Michael Azar
Matrice profetică şi paradox teologic: iudei şi iudaism în Săptămâna Mare şi în ritualurile pascale din Biserica Ortodoxă 11

Ioannis Mourtzios
Fenomenul antisemitismului și Biserica Ortodoxă. Textele liturgice ale Săptămânii Patimilor 39

Bogdan G. Bucur
Retorica anti-iudaică din imnografia bizantină: Contextualizare exegetică și teologică 52

Maica Éliane Poirot o.c.d.
Permanența legământului şi textele liturgice bizantine 78

Alexandru Ioniță
Vin vechi în burdufuri noi: Romani 9-11 ca sursă de inspirație pentru noi creații imnografice 95

Biblie și Liturghie

Derek Krueger
Biblia penitențială şi Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul 123

Doru Costache
Înțelegeri bizantine: Cartea Facerii, teologie și spiritualitate în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Cretanul 179

Alexandru Prelipcean
Imaginea lui Moise în condacele Sfântului Roman Melodul. Scurte remarci 217

Andrew Mellas
Emoţii liturgice în imnele bizantine: condacul „La biruinţa Crucii" al lui Roman Melodul 240

Alexandru Prelipcean
Numirile lui Hristos în textul Prohodului Domnului 270

Cosmin Pricop
Receptarea Scripturii în textele liturgice. Studiu de caz: slujba ortodoxă a Logodnei 284

Stelian Paşca-Tuşa
Psalmul 119[118] – elogiul liric al Torei: de la Scriptură spre Liturghie 305

Cuvânt înainte

Alexandru Ioniță continuă seria volumelor tematice *Studia Oecumenica* cu un număr interesant și, cu siguranță, provocator pentru cititorii de teologie ortodoxă românească. Când afirm acest lucru am în vedere faptul că, în cadrul activității desfășurate până acum la Centrul de Cercetare Ecumenică din Sibiu, Alexandru Ioniță a reușit să lanseze dezbateri de idei și să atragă personalități cunoscute la masa dialogului teologic. Mai mult, prin conferințele, prelegerile și publicațiile desfășurate sub tutela Centrului de Cercetare Ecumenică, o serie de cercetători tineri au aflat posibilitate de exprimare și afirmare – ceea ce nu este chiar de la sine înțeles în mediul academic românesc.

Volumul pe care editorul îl propune se remarcă prin faptul că abordează două teme de mare actualitate. Pe de-o parte, *interesul pentru cercetarea izvoarelor liturgice ale Bisericii Ortodoxe* este deplin justificat. Dacă pentru textul Sfintei Scripturi există ediții critice de mai bine de un secol, ediții critice pentru textele cultului ortodox sunt cvasi-inexistente. Tezaurul liturgic ar fi rămas, pesemne, un fel de „cenușăreasă" a teologiei ortodoxe, dacă nu ar fi existat în ultimii 50 de ani un aport complinitor la cunoașterea cultului răsăritean venit din afara Ortodoxiei, îndeosebi din partea unor teologi romano-catolici. Volumul de față dorește să contribuie la o cunoaștere sporită a textelor din cultul ortodox. Textele semnate de Derek Krueger, Alexandru Prelipcean, Andrew Mellas, Doru Costache, Alexandru Ioniță și Cosmin Pricop cercetează interpretarea Bibliei în imnografia răsăriteană – o temă pe care semnatarul acestor rânduri o consideră prioritară în teologia ortodoxă contemporană.

La fel de importantă mi se pare o altă temă, în jurul căreia gravitează textele scrise de Michael Azar, Ioannis Mourtzios,

Bogdan Bucur și Maica Eliane Poirot. Ele discută prezența unor *texte cu conținut antiiudaic în imnografia liturgică ortodoxă*. Apariția textelor respective într-un anumit moment al istoriei este explicabilă, însă utilizarea lor astăzi produce reacții surprinzătoare, uneori fundamental opuse în rândul celor care le ascultă. Dacă unii cer imperativ excluderea lor din cultul Bisericii, pentru alții ele sunt intangibile și, din păcate, există tineri pentru care asemenea texte justifică și chiar alimentează atitudini antisemite în prezent. Starea de fapt demonstrează că în teologia românească persistă lipsa unei dezbateri serioase și obiective asupra antisemitismului în România primei jumătăți a secolului XX. Peste acest subiect, rămas încă tabú, se suprapune o cunoaștere superficială a istoriei dramatice a Bisericii Ortodoxe Române în perioada comunismului. Din păcate, evitarea discutării celor două problematici nu face decât să alimenteze, în România de astăzi, evaluări maniheiste – de o parte, sau pasiuni anacronice – de cealaltă parte. Cred că volumul de față ar trebui lecturat *sine ira et studio* de ambele categorii: atât de partizanii cenzurării textelor antiiudaice, cât și de cei care cochetează cu clișeele antiiudaice ale antisemitismului interbelic românesc.

Volumul „Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice" poate părea provocator prin titlul său. „A critica" se reduce, pentru mulți, la a înșira defecte, lipsuri. La origine însă, în limba greacă, *kritēs* înseamnă judecător; „a critica" presupune așadar a analiza și evalua obiectiv afirmații, cântărind argumentele. Este și sensul în care autorii contribuțiilor din acest volum „critică" imnografia ortodoxă: analizează atent texte liturgice, pentru a le înțelege mai bine și pentru a da posibilitatea cititorilor de a cunoaște roadele muncii lor. La rândul lor, cititorii sunt invitați să analizeze și să evalueze cele scrise, trecând peste prejudecăți și reflectând asupra celor citite. *Sine ira et studio*!

Constantin Oancea[*], Sibiu, 10 octombrie 2019

---

[*] Pr. conf. dr. habil. Constantin Oancea, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

Imnografia ortodoxă și anti-iudaismul

Matrice profetică şi paradox teologic: iudei şi iudaism în Săptămâna Mare şi în ritualurile pascale din Biserica Ortodoxă

Michael G. Azar*

„Paștile cele sfinţite astăzi nouă S-au arătat. Paștile cele nouă și sfinte, Paștile cele de taină, Paștile cele preacinstite, Paștile Hristos-Izbăvitorul; Paștile cele fără prihană, Paștile cele mari, Paștile credincioșilor, Paștile care au deschis nouă ușile raiului, Paștile cele ce sfinţesc pe toți credincioșii" (*Stihoavna de la Vecernia Paștilor*).

This article offers a textual examination of the references to Jews and Judaism in the Holy Week and Pascha services of the Orthodox Church. These references are considered in light of both the distinctive elements of Orthodox Christian theology and the scriptural backgrounds from which the liturgical texts draw. For the sake of clarity, the examination is limited to texts from the Greek Orthodox Archdiocese of America.

Keywords: *Pascha, Holy Week, Jewish-Christian relations, Eastern Orthodox Church*

Paştile: continuitatea naraţiunii

Originile sărbătorii creștine ale Paștelui sunt bine cunoscute dar încă învăluite în incertitudine. Pe de o parte, este clar că sărbătoarea s-a dezvoltat după Învierea lui Iisus ca o continuare a prac-

* Michael G. Azar, Profesor asociat de Teologie/Studii religioase la Scranton University. Email: michael.azar@scranton.edu. Traducerea studiului s-a efectuat după originalul: „Prophetic Matrix and Theological Paradox: Jews and Judaism in the Holy Week and Pascha Observances of the Greek Orthodox Church", în: *Studies in Christian-Jewish Relations* 10 (1/2015), [versiune online: *https://ejournals.bc.edu/index.php/scjr/article/view/8658*, 27 august 2019] de către Alexandru Prelipcean. Mulțumim editorilor jurnalului precum și autorului pentru permisiunea de a publica acest text în limba română.

ticilor de Paști ale comunităților evreiești în diasporă și în țara lui Israel[1]. Cum această sărbătoare a devenit o respectare anuală și, mai târziu săptămânală, a urmașilor evrei și a poporului lui Iisus, este totuși mai puțin ușor de explicat. Printre aspectele mai ambigue ale acestor origini incerte se regăsește reproiectarea treptată a *subiectului* comemorării în sărbătoare. După moartea Sa, mulți dintre adepții lui Iisus au continuat sărbătoarea Paștilor anual–*pascha*, în limba greacă–dar, pe măsură ce mișcarea a continuat să crească, focalizarea comemorării s-a extins în cele din urmă dincolo de trăirea în jurul evenimentelor exodului din Egipt spre izbăvirea legată de Ierusalimul din primul secol. Odată cu trecerea timpului, accentul mozaic a rămas în comemorări, dar eliberarea adusă prin Hristos, „Paștile nostru" (*1 Co* 5, 7), a luat treptat poziţia centrală. Totuși, pe fondul inovației, anumite elemente au persistat, în special pentru scopurile noastre, recunoașterea retorică pe care Dumnezeu a ales-o cumva pentru „noi", mai degrabă decât faţă de „ei". Pe măsură ce creștinismul s-a dezvoltat în și dincolo de secolul al IV-lea, iar praznicul Paștilor a devenit tot mai istoricizat, chestiunile actuale „noi" versus „ei" au continuat să se schimbe, chiar dacă aspectele retoricii, care ne identifică pe „noi" cu „Israel" sau cu „Sionul", nu au făcut-o.

Cu aceste elemente de noutate și de antichitate, inovație și continuitate, sărbătoarea creștină ortodoxă a Săptămânii Mari și a Paștilor–punctul culminant al anului liturgic–cuprinde o varietate de aparente incongruențe teologice, liturgice și etice. Printre cele din urmă, este prezentarea textelor despre iudei și iudaism.

---

[1] Diversitatea practicilor pascale din comunitățile diasporei și din țara lui Israel înainte de anul 70 dHr. a fost, fără îndoială, influențată (sau evidenţiată) de accentele divergente ale sărbătorii din însăși Tora. Capitolul 12 din cartea *Ieșire*, care prevede că ritualul trebuie să fie îndeplinit de fiecare familie, cu sacrificarea unui animal mic, reflectă un mediu nomad. Accentul său este pus pe „trecerea" Domnului pe la casele israeliților în noaptea masacrării din Egipt (vezi în mod special *Iș* 12, 26-27). Deut. 16, cu un singur sacrificiu în templul din Ierusalim, în numele întregului Israel, care include tauri, precum și oi, reflectă un mediu sedentar și agricol. Accentul nu se pune atât pe „trecerea" Domnului, cât pe totalitatea ieșirii din Egipt, pe „ieșirea" oamenilor din robie.

Amy-Jill Levine s-a întrebat cu delicateţe despre Săptămâna Mare în general: „[Cum poate fi proclamată o Evanghelie a dragostei, dacă în aceeași Evanghelie se aude promovarea urei față de însuși poporul lui Iisus?”[2]. O astfel de contradicție aparentă în slujbele Săptămânii Mari a dus la modificări oficiale ale acestor texte din partea omologilor occidentali, dar nu și în Orient, deși au existat apeluri variate pentru a efectua astfel de schimbări din partea clerului și a oamenilor, nu mai puțin dintre aceștia fiind chiar Patriarhul ecumenic Bartolomeu, acum aproape douăzeci de ani[3].

Ceea ce urmează mai jos este o examinare textuală a numeroaselor referințe asupra evreilor și iudaismului în slujbele Săptămânii Mari și ale Paștilor Bisericii Ortodoxe, în lumina a două elemente particulare: 1) caracteristicile distinctive ale teologiei creștine ortodoxe pe larg și 2) textele scripturistice, și anume Profeții și Psalmii, din care se trag textele liturgice. Deși experiența actuală a textelor din Săptămâna Mare și de la Paști este născută dintr-un amestec de imne, lecturi biblice și liturgice, precum și vederea, sunetele și mirosurile practicii liturgice ortodoxe (un punct care nu poate fi subestimat), studiul de față extrage în mod cert imnografia acestor slujbe pentru a analiza imaginile variate asupra iudaismului furnizate în acestea. Aici scopul este de a stabili câteva motive și caracteristici ale prezentării evreilor și a iudaismului, pentru a evidenția ce efecte poate avea modificarea referințelor antagonice.

Avertismente

Înainte de a merge prea departe cu cercetarea sunt necesare, însă, trei avertismente. În primul rând, sărbătoarea în limbajul ortodox nu este de obicei numită „Paște” (englezescul *Easter*, sau nemțescul *Ostern*), ci „Paști” (*Pascha*, termenul grecesc

---

[2] Amy-Jill Levine, „Holy Week and the Hatred of the Jews”, în: *ABC Religion and Ethics*, April 4, 2012, *http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/04/04/3470618.htm* (accesat octombrie 2014).

[3] Vezi: Bert Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy”, în: *Journal of Eastern Christian Studies* 60 (2008), p. 369-387, aici p. 382.

pentru „trecere"). Aici se află un punct care depășește cu mult o simplă notă semantică. Creștinii ortodocși numesc această sărbătoare cu același cuvânt folosit de Scripturile grecești și de evreii (creștinii) vorbitori de greacă înainte și după Iisus pentru a se referi la celebrarea eliberării lui Israel din Egipt. Cu alte cuvinte, această sărbătoare, în timp ce suferă o schimbare extraordinară după Iisus, nu este o creație a erei creștine, ci o moștenire distinctă a sărbătorii Paștilor, care a fost bine creionată înaintea lui Iisus. Să vorbim despre sărbătoarea creștină ca „Pași", sau ca iudeul de „Trecere", sau a folosi citate înspăimântătoare atunci când ne referim la sărbătorirea creștină a Paștilor, dar nu și atunci când facem referire la evrei, înseamnă a muta originile și dezvoltarea acestei sărbători, în special în privința sau în favoarea practicilor evreiești rabinice, care au continuat să se dezvolte alături de aceasta[4]. Versiunea ortodoxă a acestei sărbători poartă cu ea celebrarea a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru poporul său, de la creație, prin ieșirea din Egipt, prin profeții, moartea și învierea lui Iisus, până la expansiunea poporului lui Dumnezeu. Intenționând să înglobăm toate aceste evenimente, nu putem trece cu vederea că ceea ce comemorează textele liturgice ortodoxe nu este „Paștele" (*Easter*), ci „Paștile"– și anume „Paștile Domnului" (*Kuriakē tou Pascha*; *cf. Iș* 12, 11)[5].

În al doilea rând, istoria liturgică a Săptămânii Mari și ale textelor pascale este o încurcătură scandaloasă presărată din abundență cu inconsecvențe. Atunci când discutăm despre dezvoltarea ceremoniilor ortodoxe în mod specific, trebuie să ținem

---

[4] Folosirea citatelor înspăimântătoare în ceea ce privește „Paștile" creștin este o practică obișnuită a cercetătătorilor. Vezi, de exemplu: David Brakke, „Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria", în: *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), p. 453-481, aici p. 466 (cu referințe la: Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale* [2 vol.; P. Geuthner, Paris, 1914]).

[5] În mod asemănător, dar mai puțin semnificativ, „Săptămâna Mare" în textele ortodoxe grecești este mai frecvent numită „Sfânta și Marea Săptămână" (*Hagia kai Megalē Hebdomas*) sau uneori pur și simplu „Săptămâna Mare".

cont atât de originile Paștilor creștine, cât și de modelarea istorică a practicilor specific bizantine[6]. Întrucât sărbătoarea a fost inițial o moștenire a Paștilor pre-creștine, la început sărbătoarea a fost mai mult sau mai puţin o celebrare, o pomenire unită cu izbăvirea poporului de către Dumnezeu (atât în Exod, cât și prin Hristos). Până în secolul al IV-lea, probabil în Ierusalim, în relaţie cu locurile sfinte, sărbătoarea era mai mult sau mai puțin „istorizată". În loc să comemoreze eliberarea poporului lui Dumnezeu ca un eveniment holistic, ritualurile au fost împărțite, pe de o parte, în slujba morții lui Hristos, iar pe de altă parte, în Învierea Sa. De la acestea s-a dezvoltat restul slujbelor din Săptămâna Mare. De asemenea, aceste slujbe au suferit o evoluție complexă în epoca bizantină, care a implicat în esență, după cum descrie Robert F. Taft, „un proces în trei etape de împrumut reciproc": 1) amestecul Marii Biserici din Constantinopol asupra practicilor liturgice ale călugărilor din Palestina și apoi cu cele proprii (ca rezultat al reformelor studite); 2) importarea ulterioară din Constantinopol de către Ierusalim a acestui rit hibrid recent format și 3) codificarea acestui din urmă hibrid în ceea ce este, mai mult sau mai puțin spus „ritul bizantin"[7].

---

[6] Despre originile timpurii ale sărbătorii pe larg, vezi mai ales studiile: S.G. Hall, „The Origins of Easter", în: *Studia Patristica* 15 (1984), p. 554-67; Paul F. Brad-Shaw, „The Origins of Easter", în: Paul F. Bradshaw, Lawrence A. Hoffman (ed.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, IN: University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999, p. 81-97; Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, Pueblo, New York, 1986, în mod special p. 1-78; Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006.

[7] Robert F. Taft, „In the Bridegroom's Absence: The Paschal Triduum in the Byzantine Church", în: *La celebrazione del Triduo pasquale: anamne-sis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma*, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio1988, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 1990, p. 71-97 (aici p. 74), republicat în: *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Variorum, Aldershot, 1995), no. V. *Cf.* Robert F. Taft, „A Tale of Two Cities: The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Li-turgical History", în: J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley*, D.C.:

Această evoluție și hibridizare repetată au lăsat multă diversitate liturgică și inconsecvență în practica liturgică de astăzi[8].

O examinare a imnurilor anti-iudaice în lumina istoriei tradiționale a textelor liturgice ar fi, fără îndoială – și a fost –, incredibil de valoroasă, dar ceea ce urmează mai jos este în primul rând o examinare sincronică, mai degrabă decât diacronică, care explorează modul în care apar iudeii și iudaismul în textele practicate astăzi, mai curând decât dezvoltarea cu mai multe fațete a fragmentelor specifice, fiecare dintre ele provenind din timpuri și locuri de multe ori semnificativ diferite[9]. Această concentrare sincronică, în plus, necesită o a treia atenționare. Parțial datorită istoriei liturgice complicate, precum și structurii descentralizate a Bisericii Ortodoxe în ansamblu, nu se poate vorbi despre textele din Săptămâna Mare și de la Paști ale Bisericii Ortodoxe. În

---

Pastoral, Washington, 1990, p. 21-41, republicat în: *Liturgy in Byzantium and Beyond*, no. VI. Rezumatul de mai sus al dezvoltării liturgice a „ritului bizantin" contemporan este recunoscut sumar și începe doar să sugereze complicațiile implicate. Pentru informații mult mai complete, consultați, pe lângă aceste două eseuri ale lui Taft, Gabriel Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1972; Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine: Structure et histoire de ses offices*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 1988, și Alkiviadis C. Calivas, *Great Week and Pascha in the Greek Orthodox Church*, MA: Holy Cross Orthodox, Brookline, 1992, p. 1-19. Despre ritul bizantin vezi mai multe pe larg la: Robert F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, MN: Liturgical, Collegeville, 1992.

[8] În ceea ce privește inconsecvențele liturgice din practica actuală, vezi: Pavlos Koumarianos, „Liturgical Problems of Holy Week", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46 (2002), p. 3-21.

[9] Acest lucru nu înseamnă să ignorăm importanța provenienței diferitelor slujbe din Săptămâna Mare și de la Paști, ținând cont de: 1) istorizarea din secolul al IV-lea a sărbătorii atât timp cât se pare că s-ar fi perpetuat mai multe elemente anti-iudaice – și 2) Aspectele mai divizante „neamurile *versus* iudei" care au originea în riturile liturgice și în imnografia Constantinopolului – inima zbuciumată din punct de vedere politic al Imperiului Bizantin, mult mai mult decât cele din Palestina. *Cf.* Elizabeth Theokritoff, „The Orthodox services of Holy Week: The Jews and the New Sion", în: *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 25 (2003), p. 25-50, aici p. 30.

timp ce multe dintre fragmentele semnificative sunt aceleași în diferitele centre eclesiale ortodoxe, fiecare Biserică are totuși propriile sale tradiții. În cazul acestui studiu, am ales să analizez textele așa cum sunt citite în mod obișnuit într-o tradiție ortodoxă particulară: cea a parohiilor din Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă din America, cea mai mare dintre jurisdicțiile ortodoxe din Statele Unite[10]. Deși, din nou, textele principale luate în considerare mai jos sunt comune practicilor ortodoxe, nu fac nicio afirmație cu privire la modul în care aceste servicii sunt practicate în vreo altă jurisdicție ortodoxă. Această abordare este pur și simplu o problemă de atenție și nu intenționează să subestimeze diversitatea și semnificația diverselor medii sociale și liturgice în care textele relevante sunt cântate și ascultate. Mai mult de atât, ele nu pot fi comunicate pe deplin textual în această simplă analiză.

---

[10] Porțiuni variabile din Săptămâna Mare și slujbele de la Paști se regăsesc, respectiv, în două cărți liturgice, *Triodul* și *Penticostarul*. Pentru o istorie a acestor texte, inclusiv edițiile critice, a se vedea: A.C. Calivas, *Great Week and Pascha*, 5-13 (în special 11-13). Nu există o compilare „oficială" greacă/engleză a textelor din Săptămâna Mare și de la Paști, dar cele mai utilizate pe scară largă (incluzând atât porțiunile mobile/variabile, cât și cele imobile/fixe în greacă și engleză) în Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă este George L. Papadeas, comp., *Hai Hierai Akolouthiai tēs Megalēs Hebdomasos kai tou Pascha/Greek Orthodox Holy Week and Easter Services* (New English trans.; FL: Patmos, South Daytona, 2007). În ceea ce privește compilarea lui Papadeas (care a fost publicată pentru prima dată în 1963), Cavilas face o observație adecvată: „Această carte a fost reeditată de mai multe ori și s-a bucurat de o popularitate considerabilă. Din această cauză, s-ar putea spune că, în anumite privințe, a determinat modul în care cultul divin este sărbătorit și observat în multe parohii ale Arhiepiscopiei Ortodoxe Grecești" (*Great Week and Pascha*, p. 12). Pentru o ușoară identificare a referințelor, având în vedere utilizarea sa pe scară largă, acesta este textul ale cărui pagini le furnizez mai jos (prescurtat ca *Hai Hierai Akolouthiai*). Traducerile în limba engleză de mai jos se bazează, în general, pe cele din Papadeas, dar cu modificări, pe care le-am menționat. Pentru serviciile din Săptămâna Mare care nu se regăsesc în ediția lui Papadeas (în special, Vecernia și Utrenia de la Duminica Floriilor), mă voi referi la cea mai răspândită traducere în engleză a *Triodului*–și anume: Mother Mary and Kallistos Ware, trans., *The Lenten Triodion*, Faber and Faber, London, 1978; retipărire: PA: St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, 2002). Citatele de mai jos se referă la ediția St. Tikhon's Seminary Press.

Preferința pentru paradox și moștenirea profetică

În forma actuală a acestor slujbe, evreii și iudaismul apar copleșitor, dar nu exclusiv, într-o notă negativă, ca fiind poporul care L-a respins pe Hristos. Cu toate acestea, caracterizând în mod descriptiv această portretizare negativă pur și simplu ca rezultatul unei atitudini anti-iudaice sau antisemite asupra unei istoriei dubioase, trecem cu vederea rădăcinile teologice importante și aruncăm problema modificărilor cerute de contemporaneitate într-o lumină simplistă. Pentru a scoate în evidență aceste rădăcini teologice, cercetarea de mai jos susține că caracteristicile literare ale evreilor, iudaismului și istoriei israelite – și cu adevărat toate trăsăturile textelor din Săptămâna Mare și de la Paști, incluzând aici pe Hristos Însuși, pe ucenici, răstignirea, Înviere etc. – apar din două influențe cheie care formează modul în care imnele interpretează textele biblice ale Paștilor (adică Evangheliile și cartea *Ieșirea*). Prima este preferința teologică ortodoxă pentru paradox și juxtapunere puternică, iar cea de-a doua este matricea scripturistică de exprimare a respingerii și răscumpărării oferite în special de psalmi și profeți.

De la Evanghelia după Luca, cu răstignirea ei de la o aparentă distanță a *Dreptului* nevinovat[11], până la stareţul Zosima și accentul său asupra sublinierii sfântului ca cel mai mare păcătos[12], gândirea ortodoxă se bucură de paradoxal, se încântă cu [imagini] oximoronice și se bazează pe juxtapunerea dintre uman și divin: Fecioara care dă naștere, Dumnezeul care suferă,

---

[11] Vezi, spre exemplu: Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina 3, MN: Liturgical, Collegeville, 1991, p. 354-355.

[12] Stareţul Zosima, de exemplu, învăța: „Există o singură mântuire pentru tine. Luați-vă în mână și răspundeți pentru păcatele tuturor oamenilor. Prietene, acest lucru este adevărat: nu trebuie decât să vă faceți în mod sincer răspunzători pentru toate și pentru toți, și veți vedea imediat că așa este, într-adevăr, și că voi sunteți, de fapt, vinovați de păcatele comise de fiecare în parte ". Vezi: Fyodor Dostoevsky, *The Karamazov Brothers*, trans. Ignat Avsey, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 401 [VI.3].

Cel nepătimitor asumându-și pătimirea, Autorul Vieții devenind supus morții, femeia păcătoasă care unge picioarele lui Iisus în timp ce ucenicul Îl trădează. Vom descoperi această iubire, exprimată cu tărie disonantă, în textele din Săptămâna Mare și de la Paști, întrucât imnele modelează adesea și fără încetare pasajele biblice pentru a evidenția paradoxul divino-uman. Cu alte cuvinte, aceste imne nu înregistrează detaliile *mundane* ale judecății lui Iisus înaintea lui Caiafa și Pilat. Mai degrabă, ele se minunează în mod liber că Dumnezeu a fost în mod special înaintea unui preot; se minunează că *Judecătorul tuturor* a fost în fața unui *judecător vremelnic*[13], că „Legiuitorul" a fost răstignit „ca fiind fără de lege"[14]. Imnele nu le spun participanților doar că Omul care a suferit a fost nevinovat, ci că Omul care a suferit a fost Dumnezeu. După cum proclamă bine-cunoscutul imn cântat în timpul procesiunii dramatice a crucii în Joia Mare,

> Astăzi a fost spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pe ape.
> Cu cununa de spini a fost încununat Împăratul îngerilor.
> Cu porfiră mincinoasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori.
> Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam.
> Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii.
> Cu suliţa a fost împuns Fiul Fecioarei.
> Închinămu-ne patimilor Tale, Hristoase.
> Arată-ne nouă si slăvită învierea Ta![15].

Sau din nou la vecernia din ziua de Vineri,

> Înfricoșată și preaslăvită taină se petrece astăzi: Cel nepipăit S-a prins și s-a legat, Cel ce a dezlegat pe Adam din blestem, Cel ce ispitește inimile și rărunchii, fără dreptate S-a întrebat. În temniţă S-a închis Cel ce a în-

---

[13] Catisma dinaintea celei de-a cincea evanghelii, Utrenia din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 233).

[14] Stihira a șasea de după „Doamne, plâns-am...", Vecernia din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 342).

[15] Al 15-lea antifon, Utrenia din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 238).

> chis adâncul. Stă înaintea lui Pilat Acela Căruia îi stau înainte cu frică puterile cerești. Cu palme S-a lovit de mâna zidirii, Ziditorul. Pe lemn a Se pierde S-a judecat, Cel ce judecă viii și morții; în mormânt S-a închis stricătorul iadului. Cela ce toate le-ai răbdat cu milostivire și pe toți i-ai mântuit din blestem, îndelung-Răbdătorule, Doamne, slavă Ție[16].

Mai mult decât atât, dincolo de simpla minunare a paradoxului divino-uman, aceste imne sunt mai degrabă legate de marea *synkatabasis* a lui Hristos. Adesea tradus ca „bunăvoință" sau „milostivire", acest cuvânt este central pentru gândirea și exegeza patristică, ca mijloc literar prin care se exprimă lucrarea mântuirii promulgată de Dumnezeu, de la creație pe mai departe[17]. Dumnezeu și-a condus poporul spre mântuire „coborându-Se" la starea lor. Unul dintre refrene, „Slavă îndelung răbdării Tale...", repetat în Vinerea cea Mare, este regăsit ca o laudă sumară a Pătimirilor lui Hristos[18]. Pe scurt, când imnele Săptămânii Mari iau în considerare relatările Evangheliei și se minunează de cele ce i se fac lui Hristos, acestea o fac într-o manieră care evidențiază absurditatea *synkatabasis*-ului Lui, cu mult dincolo de ceea ce fac Evangheliile însele.

---

[16] Stihira a șaptea de după „Doamne, plâns-am...", Vecernia din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 342-343).

[17] Vezi, spre exemplu: David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford University Press, Oxford, 2014, precum și dizertația lui D. Rylaarsdam, din care a apărut cartea de mai sus: *The Adaptability of Divine Pedagogy: Sunkatabasis in the Theology and Rhetoric of John Chrysostom* (Ph.D. diss., The University of Notre Dame, 1999). În ceea ce privește problema traducerii în mod specific (și un motiv esențial pentru care transliterez mai sus în această manieră), a se vedea: R.C. Hill, „On Looking Again at sunkatabasis", în: *Prudentia* 13 (1981), p. 3-11.

[18] Vezi, spre exemplu, stihoavna de la Vecernia din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 358-360). Cu ușurință punctul culminant al slujbei, este atins în timp ce epitaful este dus în jurul bisericii, semnificând îngroparea lui Hristos. (Fiind înțeles în mod literalmente drept „mormânt", epitaful este o pânză brodată cu icoana pogorârii de pe Cruce a lui Hristos și pregătirea Sa pentru înmormântare).

Această tendință interpretativă de accentuare a paradoxului și a *synkatabasis*-ului este în principal ceea ce produce o imagine copleșitoare, dar nu în întregime negativă, a evreilor și a iudaismului. În același fel în care Cel care a făcut cerurile este lovit de mâna pe care a făcut-o, iar Cel care este spânzurat pe lemn este cel care a spânzurat pământul pe ape, la fel și Cel care a dat Legea este condamnat ca fiind nelegiuit de cei cărora le-a dat legea și S-a predat celor care nu au nicio lege. Nu întâmplător, doi dintre cei mai frecvenţi termeni de descriere a adversarilor [iudei] sunt *anomos* și *paranomos* (ambele însemnând „fără de lege"), uneori cu referire directă la evrei sau la sinagogă, dar cel mai adesea ca adjective substantivale. Cele două cuvinte exprimă din punct de vedere gramatical nu doar o trădare, ci taina răspândirii legii asupra Dătătorului de Lege. Cei care aveau Legea, care au asistat la eliberarea în pustiu, au devenit „lipsiţi de lege"[19]. Această juxtapunere accentuată și acuzatoare se încadrează lin în slujbele liturgice, având în vedere dublul lor accent: atât asupra ieșirii [din robie], cât și a pătimirii [lui Hristos] ca momente ale mântuirii.

Aceasta determină a doua influență-cheie asupra Săptămânii Mari și a prezentării Paștilor evreilor și a iudaismului. Ca mijloc de a modela elemente distincte evreiești ale naraţiunii, în așa fel încât să servească pentru a accentua paradoxul *syntakabasis*-ului lui Dumnezeu-Omul, imnurile folosesc motivele de respingere și răscumpărare găsite din nou în Psalmi și în mod special în profeți[20]. Cu alte cuvinte, textele de Săptămâna Mare și de la Paști – prin deplângerea respingerii, prin recunoașterea distrugerii, ca scuze pentru pocăință și așa mai departe – își găsesc intenționat și direct

---

[19] Fără îndoială, apariția frecventă a acestor două cuvinte în textele liturgice este inspirată în parte din psalmi și din profeți, ambele folosindu-se în mod repetat de aceleași cuvinte, și în special *anomos*, pentru a-i descrie pe opozanții lui Dumnezeu sau pe persecutorii Logosului. Este cazul în mod special din *Is* 53,12, a cărui verset „El a fost numărat cu cei fără lege", se repetă atât în naraţiunea pătimirilor din Luca (*Lc* 22, 37), cât și în imnurile Săptămânii Mari.

[20] Despre influența profetică și psalmică, vezi în mod special: E. Theokritoff, „The Orthodox services of Holy Week...", p. 25-50.

inspirația din profeți, inclusiv în acuzația uneori hiperbolică că tot poporul lui Dumnezeu L-au respins pe El și pe profetul Său. Pe măsură ce profeții oferă imagini prin care Hristos este înțeles mai târziu (cel mai faimos [fiind] robul în suferință al lui Isaia), de asemenea, ei oferă imagini prin care reacția la Hristos este înțeleasă[21].

În textele din Săptămâna Mare, aproape exhaustiv, fuzionează aceste două influențe – preferința pentru paradox și precedentul profetic sau psalmic – pentru a crea o imagine în care Dumnezeu Însuși (adică Iisus) este respins nu doar de cei care nu L-au cunoscut, ci de către propriul Său popor. Acest aspect este, de altfel, un motiv principal pentru care culpabilitatea lui Pilat este diminuată în mod notoriu, iar cea a evreilor crescută: respingerea lui Dumnezeu de către un păgân nu este nimic remarcabil; respingerea lui Dumnezeu de către propriul Său popor accentuează paradoxul *synkatabasis*-ului Dumnezeu-Omul. Deși Pilat nu este în niciun caz exonerat – este în mod clar și în mod repetat cel căruia i-a fost predat Hristos – trădarea lui nu este în centrul atenției, deoarece un ne-evreu care încalcă legea nu este atât de surprinzător cum sunt purtătorii de lege care devin nelegiuți[22]. Pe măsură ce săptămâna progresează, acest accent apare fără echivoc, întrucât imnele nu se minunează de faptul că neamurile L-au înțeles greșit pe Hristos, ci de paradoxul că oamenii Lui au fost cei care au făcut acest lucru[23].

---

[21] Să luăm ca exemplu cuvintele liturgice ale lui Hristos Însuși, care împletesc cuvintele profetului Isaia și evenimentele Evangheliei: „M-am dat spatele spre bătăi și și obrajii mei spre pălmuiri (*Is* 50, 6); Stat-am înaintea scaunului de judecată al lui Pilat (*cf. Mt* 27, 19; *In* 19, 13) și am îndurat crucea, pentru mântuirea lumii (*cf. In* 4, 42)" (stihira finală de la *Laude*, Vinerea Mare). Vezi: *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 258.

[22] A se vedea, de exemplu, prima strofă din antifonul al optulea de la Denia din Vinerea Mare, în care rolul lui Pilat nu este negat, dar nici asupra căruia se insistă: „Spuneți călcători de lege, ce ați auzit de la Mântuitorul nostru ? Au n-a dat El legea și învățăturile proorocilor? Dară cum ați gândit să dați lui Pilat pe Dumnezeu, Cuvântul Cel din Dumnezeu și Izbăvitorul sufletelor noastre?". Vezi: *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 227.

[23] O idee similară apare în icoanele bizantine ale Nașterii lui Hristos, unde se găsește imaginea unui bou și a unui măgar care se închină noului-născut, o

Mai multe dovezi din Duminica Floriilor, Vinerea Mare şi de la Paşti

În multe privințe, Duminica Floriilor și Duminica Paștilor se prezintă ca două vârfuri de o parte și de alta a unei văi. În timp ce textele din Săptămâna Mare pun în prim plan diviziunea dintre auditoriu, pe de o parte, și vinovăția evreilor și nebunia dintre neamuri, pe de altă parte, Duminica Floriilor și cea a Paștilor arată mai puțină îngrijorare pentru acest fel de distanțare de sine acuzatoare. Mai degrabă, aceste două duminici sunt caracterizate printr-o concentrare universală, inclusivă, care amintește (și este influențată în mod sigur) de unele scrisori ale Apostolui Pavel: toate sunt supuse morții și toate sunt răscumpărate prin moartea lui Hristos. Nu există nici evreu, nici neam; toate sunt una în Hristos[24].

Cu toate acestea, alături de acest accent asupra universalităţii și unităţii ideale, imnurile din Duminica Floriilor schiţează intrarea lui Iisus în Ierusalim astfel încât să evidențieze un paradox teologic – un paradox, mai mult, folosit de profeți (de exemplu, *Is* 1, 3), de Pavel (de exemplu, în *1 Co* 1, 18-31) și alții. Acest paradox sugerează că cei necugetaţi și simpli înțeleg căile lui Dumnezeu, chiar dacă autoritățile învățate și înțelepte nu o fac. Astfel, imnele din Duminica Floriilor se combină, se modifică și se adaugă la relatările Evangheliei pentru a-i prezenta pe așa-numiții „copii ai evreilor" (*paides Hebraiōn*) ca protagoniști ai naraţiunii (sintagma nu apare nicăieri în Evanghelii) și pe liderii lor ca antagoniști[25]. „Copiii evreilor" sunt cei care țin ramurile de

---

aluzie clară la Isaia: „Boul își cunoaște stăpânul și asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu Mă pricepe" (*Is* 1, 3).

[24] Vezi, spre exemplu: *Rm* 3; *1 Co* 15, 22; *Ga* 3, 28.

[25] Evangheliile menționează „mulțimea" sau „pe cei mulţi" ca ținând ramuri, dar nu specifică pe mai departe ce s-a petrecut (vezi *Mt* 21, 8; *Mc* 11, 8; *Lc* 19, 37; *In* 12, 13). Cu toate acestea, în relatarea lui Matei despre așa-numita curățare a Templului imediat după intrarea în Ierusalim, autorul povestește: „Și văzând arhiereii și cărturarii minunile pe care le făcuse și pe copiii (*tous*

palmier și laudă intrarea lui Hristos în timp ce conducătorii privesc cu dispreț[26]. Există aici o juxtapunere deliberată între liderii și învățații ignoranți și ostentivi, similar cu ceea ce se găsește în juxtapunerea femeii samaritence și a lui Nicodim din Evanghelia după *Ioan* 3-4 sau portretizarea Sfântului Atanasie făcută lui Antonie cel „incult" și cea a filozofilor[27]. Imnele îi încurajează pe participanți să-i imite pe copii, în timp ce le cer conducătorilor evrei să înțeleagă, deci, ceea ce au făcut propriii lor copii[28].

---

paidas) care strigau în templu și ziceau: Osana Fiului lui David, s-au mâniat. Și I-au zis: Auzi ce zic aceștia? Iar Iisus le-a zis: Da. Au niciodată n-ați citit că din gura copiilor și a celor ce sug Ți-ai pregătit laudă?" (*Mt* 21, 15-16). Imnurile din Duminica Floriilor, în multidutinea compilării mai multor texte în unul, în special în ceea ce privește cele două „intrări" ale lui Hristos atât în templu (pentru „curățarea" lui), cât și în Ierusalim (Duminica Floriilor), continuă o tendință ermineutică creștină de lungă durată (vezi, de exemplu: Origen, *Comentariu la Ioan* 10:119-306).

[26] Spre exemplu, a doua stihiră de la Vecernia din Duminica Floriilor (*The Lenten Triodion*, p. 489), etc. Vecernia Duminicii Floriilor, săvârșită sâmbătă seară, nu este inclusă în ediția lui Papadeas, care începe cu primele stihuri de la Utrenia din Duminica Floriilor.

[27] A se vedea, spre exemplu: Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie*, 72. Juxtapunerea aparent ignorantă, dar în cele din urmă lămurită, cu lideri și eruditi complet culpabili este o temă bine pusă la punct în literatura creștină (și una care se raportează îndeaproape la Iisus Însuși, precum și la mulțimile, care Îl urmează; *cf*. *In* 7, 15, 49). O asemenea temă, în plus, schițează modul în care unul dintre cei mai influenți exegeți patristici, Chiril al Alexandriei, prezintă Pătimirea [Domnului] conform Evangheliei a patra: este narațiunea învățătorului înțelept care încearcă să convingă multitudinea ignorantă departe de lideri malefici, dar aparent învățați (vezi *Comentariul la Ioan*, 11-12). În ceea ce privește Duminica Floriilor, a se vedea, de asemenea: (Pseudo)-Epiphanius, *Homilia in festo palmarum*, *PG* 43:436-427.

[28] A se vedea, de exemplu, troparul final din Duminica Floriilor (*The Lenten Triodion*, 492). O excepție importantă de la acest rezumat larg al motivelor din Duminica Floriilor este cel de-a treia stihiră de la Vecernia Duminicii Floriilor (*The Lenten Triodion*, p. 489). Aici, auditoriul este abordat ca „noul Israel, Biserica popoarelor" (*ho neos israēl, hē ex etnōn ekklēsia*). Acest imn este într-o notă foarte disonantă cu caracterul mai incluziv al restului (vezi: E. Theokritoff, „The Orthodox services of Holy Week...", p. 27-29). Despre auditoriu privit ca „neam", a se vedea și strofa finală al celui de-al nouălea

Pe măsură ce săptămâna progresează spre deniile din Marea Luni, Marți, Miercuri și Joi[29], unitatea perfectă a evreilor și a neamurilor se divizează în mod clar în lumina răstignirii iminente a lui Hristos: imnele, în mod precar și, uneori, inconsistent, îndepărtează participanții de culpabilitatea evreilor și de nebunia neamurilor, condamnând, de asemenea, și pe lideri (mai degrabă decât poporul în ansamblul său). Cu toate acestea, până la slujba de denie din joi seară a Sfintelor Pătimiri (sau slujba celor douăsprezece Evanghelii[30]), evenimentele iau o întorsătură mai drastică. La început, imnurile continuă o juxtapunere care se construia încă din Duminica Floriilor între femeia păcătoasă, fără nume, care îl unge pe Iisus și discipolul care Îl trădează[31].

Accentul se concentrează pe comparația interioară a propriului meu suflet cu aceste două exemple, întrebând în ce direcție va lua sufletul meu. Când imnele vorbesc mai mult istoric despre evenimentele reale ale răstignirii, acestea fac acest lucru la început, acuzând pe liderii religioși. Inspirația lor este o formă adaptată din *Ps* 2, 2, verset care apare în mod repetat pe parcursul slujbei: „Conducătorii poporului au ridicat sfat împotriva Domnului și împotriva Unsului Său”[32]. Dar punctul de cotitură

---

grup de Antifoane din Marea Vineri (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 228), care face aluzii la textul din *Ga* 3, 10-14.

[29] Aceste slujbe sunt numite astfel datorită centrării lor pe Hristos ca Mirele care vine în miezul nopții și pentru care trebuie să fim pregătiți (vezi: *Mt* 25, 1-13). La fel ca în toate serviciile Săptămânii Mari, începând de duminică seara înainte, este săvârșită Utrenia zilei următoare. Utrenia din Joia Mare, care este săvârșită Miercuri seara în multe jurisdicții, de obicei nu este săvârșită în Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă.

[30] În timp ce slujba din noaptea Joii Mari este într-adevăr slujba de dimineață pentru ziua următoare, semnul ei distinctiv este cele 12 lecturi ale Evangheliei care detaliază orele finale și Patimile lui Hristos.

[31] Imnurile, care combină mai multe relatări ale Evangheliei, nu numesc femeia păcătoasă juxtapusă cu Iuda, deși versiunea lui Ioan o identifică ca Maria, sora lui Marta (vezi: *In* 12, 1-8).

[32] Textele Săptămânii mari adaugă *laōn* („popor”) după „conducători”, în timp ce Septuaginta are pur și simplu „conducători” (vezi, de exemplu*: Hai Hierai Akolouthiai*, p. 216).

vine odată cu cel de-al șaselea antifon (după a doua pericopă a Evangheliei):

> Astăzi au pironit pe Cruce iudeii pe Domnul Carele a tăiat marea cu toiagul și i-a povățuit în pustie. Astăzi a împuns cu sulița coasta Celui ce a rănit Egiptul cu bătăi pentru dânșii și au adăpat cu fiere pe Cel ce le-a plouat mană de mâncare[33].

Arătată aici în linii paralele, preferința imnografului de a exprima paradoxul Dumnezeu-Om și mirarea față de acest *synkatabasis* este evidentă. În lumina dublei comemorări al primului Paști cu Moise și al Paștilor lui Hristos, consemnarea ieșirii poporului din robie se abate de la timpul său. Aceiași oameni pe care Hristos i-a condus prin Marea Roșie spre primul Paști, aceiași se întorc acum la acest Paști al răstignirii[34]. „Evreii" sunt astfel prezentați ca aceiași oameni pe care Hristos i-a eliberat prin trecerea lor prin Marea Roșie și i-a hrănit cu mană; imnul este plin, deci, de imagini care evidențiază paradoxul: instrumentele folosite în mod real (cuie și toiag), actul violenței (împungerea coastei și lovirea apei) și oferirea de mâncare (fiere și mană)[35].

În al 11-lea antifon (după a patra lectură a Evangheliei), acuzarea se intensifică, iar vinovăția celor care L-au condamnat pe Hristos este subliniată astfel:

> Pentru binele pe care l-ai făcut, Hristoase, neamului evreiesc *[tōi genei tōn hebraiōn]*, Te-au osândit să Te răstig-

---

[33] A doua strofă a antifonului al șaselea, denia din Vinerea Mare (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 223).

[34] Vezi, de asemenea, a șasea stihiră de la Vecernia Vinerii Mari (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 342).

[35] Un rezumat concis al acestei perspective se aude în noaptea următoare, în canonul de la Utrenia Sâmbetei Mari: „Când Te-au văzut puterile, Hristoase, clevetit de cei fărădelege, ca și cum ai fi fost amăgitor și piatra mormântului pecetluită cu mâinile, cu care au împuns coasta Ta cea nestricăcioasă, atunci s-au spăimântat de nespusă îndelungă răbdarea Ta" (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 376).

> nească, adăpându-Te cu oțet și fiere. Ci le dă lor, Doamne, după faptele lor, că n-au cunoscut *milostivirea* Ta[36].

Pe fondul acestui paradox al condamnării în schimbul unor daruri bune, „urmașii evreilor" sunt inculpați pentru că nu au înțeles în mod specific *synkababas*-ul lui Hristos[37]. Mai mult, imnul folosește matricea profetică oferită de *Plângerile lui Ieremia*, în care autorul deplânge distrugerea Ierusalimului, enumerând păcatele propriului său popor. Cu toate acestea, în ciuda recunoașterii eșecurilor propriului său popor, autorul dorește Domnului să le „răsplătească... după faptele mâinilor lor" (*Plg* 3, 64). Imnele Săptămânii Mari poartă o tensiune la fel de disonantă între sufletele recunoscător păcătoase ale credincioșilor care cântă și păcatele celor care au condus de fapt la moartea lui Iisus. Într-un mod lapidar spus, *Plângerile lui Ieremia* nu includ singura instanță în care un autor biblic solicită Domnului să răsplătească distrugătorilor templului din Ierusalim, din cauza păcatelor propriului său popor (vezi, spre exemplu, *Ps* 79). Având în vedere faptul că urmașii evrei și poporul lui Iisus văd cel puțin în cele patru Evanghelii imaginea lui Iisus ca Templul care a fost distrus (*In* 2, 18-22), asemenea motive profetice și psalmiste găsesc o armonie conceptuală în reflecțiile poetice ale Pătimirii.

Dintre toate textele din Săptămâna Sfântă în care evreii apar negativ, cele mai izbitoare sunt mustrările sau „reproșurile" (așa cum sunt ele cunoscute în Liturghia apuseană): imnele dintre Antifoane, care folosesc adresarea la persoana întâi, se raportează la atitudinea lui Hristos față de popor și în special față de cei care L-au răstignit. Aceste imne, care au un loc important în

---

[36] Primul verset al celei de-a 11-lea antifon, la Utrenia din Vinerea Mare (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 232), este cântat după lectura din *Ioan* 18, 28-19, 16.

[37] Scriitori precum Atanasie cel Mare și Ioan Gură de Aur, printre alții, folosesc o acuzație similară împotriva arienilor și neo-arienilor, deoarece termenul descrie în mod adecvat realitatea întrupării față de afirmația că Hristos a fost doar o ființă creată (vezi, de exemplu, Atanasie, Împotriva arienilor, 2.62).

istoria relațiilor iudeo-crștine, au mai multe precedente scripturistice. În primul rând, acolo există cuvintele lui Hristos Însuși: în *In* 10, 32, Iisus spune „evreilor" care sunt pe cale să-L ucidă: „Multe lucruri bune v-am arătat vouă de la Tatăl Meu. Pentru care din ele, aruncaţi cu pietre asupra Mea?". În al doilea rând, și poate cel mai important, există numeroasele pasaje psalmice și mai ales profetice, toate la persoana I [singular], referitoare la Domnul care vorbește către poporul Său ce L-a nedreptățit. A cincea plângere a lui Ieremia este un exemplu, în care, nu întâmplător, profetul întreabă de ce oamenii care „complotează" și iau „sfaturi" împotriva lui îi răsplătesc cu „răul" pentru „binele" făcut (18, 20). Cercetătorii biblici au remarcat adesea modelarea tipologică a lui Hristos în cadrul Evangheliilor după chipul unui profet precum Ieremia; imnele Săptămânii Mari urmează pur și simplu această tradiție[38].

Primul dintre aceste pasaje care folosesc persoana I [singular] apare în cel de-al 12-lea Antifon din Denia Vinerii Patimilor:

> Acestea zice Domnul către iudei: Poporul Meu, ce am făcut vouă? Sau cu ce v-am supărat? Pe orbii voștri i-am luminat, pe cei leproși i-am curăţit, pe bărbatul cel ce era în pat l-am îndreptat. Poporul Meu, ce am făcut vouă? Și cu ce Mi-aţi răsplătit? În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet; în loc ca să Mă iubiţi, pe Cruce M-aţi pironit. De acum nu voi mai răbda, chema-voi neamurile Mele și acelea Mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Duhul și Eu le voi dărui viață veșnică[39].

---

[38] Cu privire la [Evanghelistul] Matei, de exemplu, unde acest motiv este foarte evident, vezi: Michael P. Knowles, *Jeremiah în Evanghelia lui Matthew: The Rejected Profet Motif in Matthean Redaction*, JSNTSup. 68, JSOT, Sheffield, 1993. Vezi, de asemenea, și: Gary E. Yates, „Intertextualitatea și portretizarea profetului Ieremia", în: *Bibliotheca sacra* 170 (2013), p. 286-303, în mod special p. 295-302.

[39] Prima strofă din antifonul al 12-lea de la Denia din Vinerea Mare (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 232-233).

În această litanie a amintirilor, asemănătoare cu profeții, tot ceea ce „Domnul" a dat „evreilor" este o aluzie la textul din *Ps* 69, 21. În acest verset, pe care îl regăsim în Evangheliile însele, psalmistul consemnează: „Mi-au dat spre mâncare fiere și pentru setea Mea mi-au dat oțet". Însă aici antifonul al 12-lea face o schimbare importantă, reamintind explicit momentul ieșirii din robie, în care Domnul a oferit mană și apă. Astfel, în loc să repete mai exact acest verset, imnul spune: „În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet". Schimbarea servește pentru a accentua paradoxul și juxtapunerea dintre Paștile de la ieșirea evreilor din robie și Paștile de după Pătimirile lui Hristos[40].

Prima stihiră a Laudelor după cea de-a noua lectură a Evangheliei din aceeași seară transmite o utilizare similară directă a profeților:

> Două lucruri și rele a făcut [*epoiēsen*] Fiul meu cel întâi născut, Israil: Pe Mine, izvorul apei vieţii M-a părăsit, și și-a săpat luișI puţ sfărâmat. Pe Mine M-a răstignit pe lemn, iar pe Baraba l-a cerut și l-a slobozit. Spăimânta-tu-s-a cerul de aceasta și soarele și-a ascuns razele; iar tu, Israile, nu te-ai rușinat, ci morţii M-ai dat. Iartă-le lor, Părinte Sfinte, că nu știu ce au făcut [*epoiēsen*][41].

Prezentat ca și cum ar fi fost spus chiar de același Domn, care a eliberat Israelul din Egipt și ulterior a fost răstignit, primul rând este o citare corectă a vorbirii Domnului prin profetul *Ieremia* (2, 13). Cu aceste cuvinte din Ieremia, Domnul îl cheamă pe Israel să se pocăiască, oferind o juxtapunere puternică între

---

[40] La ceasul al III-lea (din Vinerea Mare), se rezumează această perspectivă: „Doamne, iudeii Te-au osândit la moarte pe Tine, viaţa tuturor. Cei ce au trecut pedeștri Marea Roșie prin toiag, pe Cruce Te-au pironit, și cei ce au supt miere din piatră, fiere Ţi-au adus. Dar Tu, de bunăvoie ai răbdat, ca să ne slobozești pe noi din robia vrăjmașului; Hristoase, Dumnezeule, slavă Ţie" (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 293).

[41] *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 257.

Dumnezeul care l-a eliberat din Egipt și israeliții care răsplătesc prin răzvrătire. În mod similar cu Ieremia și alții (vezi *Iz* 43, 10 *sq*.), aceste cuvinte din Săptămâna Mare cer ca Israelului să-i fie rușine. Dar chiar și cu un astfel de apel, ultimul rând cuprinde probabil noțiunile cele mai proeminente din toate aceste slujbele: pocăință și iertare (*Lc* 23, 34).

Purtând același motiv al rechizitoriilor și al acuzărilor la persoana I, alte imnuri ale ceasurilor din Vinerea Mare și ale Vecerniei (citite, deci, Vineri dimineaţa și respectiv după-amiază) continuă cu amintiri paradoxale a ceea ce Domnul (adică Hristos) a făcut pentru poporul Său atât la eliberarea din robie, cât și în Evanghelii[42]. Într-un astfel de imn de la Ceasul al VI-lea (citit Vineri dimineață), credincioșii sunt îndemnați să vadă ceea ce „preoții cei fără de lege" au complotat cu Iuda – pentru a nota juxtapunerea și *synkatabasis*-ul –, și cum „judecă pe Cuvântul Cel nemuritor vinovat de moarte", oferindu-L lui Pilat. Cu toate acestea, imnul se încheie din nou cu o solicitare surprinzătoare în numele lui Hristos: „Pătimind aceste lucruri, Mântuitorul nostru a strigat, spunând: «Părinte, iartă-le păcatul acesta, ca popoarele [*etnē*] să cunoască învierea Mea din morți»"[43]. În plus, amintind de matricea profetică, naratorul nu neagă niciodată păcatele de odinioară ale oamenilor și nici nu oferă o pledoarie mijlocitoare pentru îndurarea lui Dumnezeu[44].

---

[42] Vezi: *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 294 (Ceasul al III-lea), 305 (Ceasul al VI-lea), 321 (Ceasul al IX-lea), 342 (a șasea stihiră de la Vecernia din Vinerea Mare).

[43] *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 306.

[44] În mod potrivit, în lectura de la profeți la Ceasul al IX-lea (ultima lectură a dimineții și, de fapt, o compilație din *Ir* 11, 18-23; 12, 1-4, 9-11, 14-15), Ieremia deplânge tăgăduirea lui Dumnezeu, în timp ce Domnul își acuză poporul pentru păcatul lor. Cu toate acestea, Domnul își termină discursul cu o notă de milă că își va restabili poporul. Între timp, citirea pasajului din epistola către evrei, care urmează imediat acestei pericope de la Ieremia, le reamintește credincioșilor în mod chintesențial că, deși pedeapsa lui Dumnezeu cu privire

Pe măsură ce zilele Săptămânii Mari trec de la Vineri spre Sâmbătă și Duminică, imnografia se întoarce acolo de unde a plecat în Duminica Floriilor: plecând, în cea mai mare parte, de la nivelul uman al istoriei și de la evenimentele din ultimele zilele ale lui Hristos, ele urcă la divin și universal, minunându-se de paradoxul divinității care se află în mormânt. Accentele mai universale – și mai puțin istorice – ies în evidență mai ales în imnele din noaptea Sâmbetei Mari, și anume în Utrenia pascală și la Liturghie. Există o distanțare de sine a credincioșilor mult mai mică față de cei care L-au respins în mod ostentativ pe Hristos, pe de o parte, evreii, sau neamurile, pe de altă parte, întrucât imnografia se concentrează în schimb pe dimensiunea cosmică a ceea ce s-a petrecut[45]. Atenția este pusă pe Adam și pe reînnoirea întregii creații și, ca atare, imnurile folosesc din nou matricea psalmică pentru a chema Sionul, Ierusalimul și toată creația să se bucure[46]. Hristos ne-a unit pe noi – pe evrei și pe neamuri – în Sine și ne-a răscumpărat de la moarte care ne-a ținut captivi. Interesant este că imnurile hristologice care folosesc persoana I singular se adresează acum nu celor care L-au răstignit pe Hristos, ci mamei Sale și întregii creații[47].

---

la Legea lui Moise părea aspră, cei care acum au primit „cunoașterea adevărului" dar o neglijează vor fi pedepsiți cu atât mai mult (vezi: *Evr* 10, 19-31).

[45] O excepție importantă este prima stihiră a *Canonului* (cântat atât în Sâmbăta Mare, cât și la Utreniile pascale [*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 376 și D, p. 447-448]). Aici se găsește din nou juxtapunerea dintre cei care au fost eliberați în ieșirea din Egipt, în timp ce Faraon era îngropat în mare, și cei care îl îngroapă pe Hristos în timp ce „noi" suntem îndemnați să-L laudăm pe Domnul. (Notă bibliografică: Papadeas a adăugat imnurile de la Utreniile pascale în compilația sa numai în edițiile ulterioare; aceste pagini sunt numerotate cu literele A până la L, între p. 447 și 448.)

[46] Vezi: *Hai Hierai Akolouthiai*, p. 456, 459, *sq*.

[47] Vezi, de exemplu, cea de-a noua cântare de la Utrenia pascală de Sâmbătă noapte (*Hai Hierai Akolouthiai*, K-L [între p. 447 și 448]).

Concluzie: reflecții privind modificarea sau eliminarea textelor problematice

Textele analizate mai sus nu sunt în niciun caz singurele texte de interes în ceea ce privește imaginea negativă a evreilor și a iudaismului prezentate în Săptămâna Mare și la Paști, și nici nu sunt printre cele mai problematice în ceea ce privește preocupările contemporane[48]. Aceste texte au fost mai degrabă alese pentru a pune în prim-plan anumite influențe cheie care direcționează modul în care sunt priviți evreii și iudaismul.

Imaginea pe care textele o oferă este în mare măsură, dar nu în întregime, negativă și aceasta se datorează în principal din două motive: primul este preferința ortodoxă pentru paradox, juxtapunerea marcantă dintre sfânt și păcătos, dintre divinitate și omul, care își găsește frecvent expresia în minunarea poetică asupra *synkatabasis*-ului Creatorului și a Ziditorului, care devine supus morții. Al doilea motivul este oferit imnografilor de către psalmi și profeți, în care Dumnezeu deplânge uneori, adesea hiperbolic, respingerea poporului Său, în ciuda bunăvoinței Sale. A afirma poetic și hiperbolic că poporul lui Dumnezeu L-au respins pe El în ciuda lucrurilor bune pe care le-au primit nu este ceva nou, ca să spunem așa. Ceea ce este nou este motivul respingerii: și asta are de-a face în mod frecvent cu refuzul oamenilor de a accepta paradoxul, de a accepta *bunătatea* lui Dumnezeu de la ieșirea din robie, manifestată pe Cruce.

---

[48] În opinia mea, unele dintre cele mai problematice imnuri care apar (și pe care le-am menționat succint mai sus) sunt acele foarte puține care identifică pe credincioși în mod pozitiv și aparent exclusiv ca neamurile chemate la mântuire. Pentru o prezentare mai completă a textelor și problemelor ridicate, a se consulta în mod special: Thomas Kratzert, *„Wir sind wie die Juden": Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenischen jüdisch-christlichen Dialog*, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1994, în mod special p. 161-182 precum și multitudinea de articole înrudite cu acestea, cum este cazul celor redactate, spre exemplu, de B. Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy" și „Attitudes towards Judaism in Greek-Byzantine Liturgy: Anti-Judaism in Holy Week Texts and the Appreciation of Israel's Righteous", în: *Analecta Bruxellensia* 12 (2007), p. 81-93.

Problema modificării textelor liturgice pentru a elimina imaginea negativă necesită câteva puncte suplimentare. În primul rând, Biserica Ortodoxă și-a modificat frecvent textele și observațiile liturgice din mai multe motive. În ceea ce privește practicile din Săptămâna Sfântă, se poate menționa adăugarea procesiunii scoaterii Sfintei Cruci în timpul slujbei din Vinerea cea mare (la Denia de Joi seară) – unul dintre cele mai distincte și memorabile momente ale Săptămânii Mari din Ortodoxie, dar unul care nu a fost adăugat până în secolul al XIX-lea[49]. În ceea ce privește prezentarea negativă a popoarelor întregi, am putea menționa practica contemporană de a nu mai proclama *Sinodikonul* Ortodoxiei – un text care își are originea în triumful împotriva iconoclasmului și care este acum proclamat în prima duminică a Postului Mare („Duminica Ortodoxiei") – dimpreună cu cenzurile inițiale împotriva „elinilor"[50]. A alege să înlăturăm referințele negative împotriva evreilor nu este departe de aceasta și a alege să modificăm textele liturgice nu este, istoric vorbind, neortodox[51].

---

[49] Vezi A.C. Calivas, *Great Week and Pascha*, p. 68. După cum notează mai pe larg Taft, multe dintre „elementele mimetice" din practica contemporană a Săptămânii Mari „sunt atât de târzii încât pot fi considerate aproape moderne" („A Tale of Two Cities", p. 34).

[50] Scriitorii patristici greci foloseau în mod obișnuit *Hellēn* pentru a se referi la cei care au fost asimilați dincolo de limitele acceptabile ale practicii creștine (așa cum au făcut evreii mai devreme din motive similare). Cel mai literal, cuvântul este tradus ca „elin" sau „grecesc", deși „neamuri", „păgâni" sau „greci" sunt adesea folosite pentru a se exprima distincția dintre scriitorii creștini și evrei. Destul de ciudat, în multe utilizări patristice, „grecul" și „evreul" au istorii paralele, deoarece ambele erau structuri retorice folosite pentru a delimita două granițe diferite în jurul practicilor creștine acceptabile, în funcție de natura ereziei [vezi: Douglas Boin, „«Hellenistic» «Judaism» and the Social Origins of the «Pagan-Christian' Debate»", în: *Journal of Early Christian Studies* 22 (2014), p. 167-196]. Vezi mai pe larg și: Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

[51] Într-adevăr, după cum au remarcat mulți cercetători în domeniul Liturgicii, o varietate de elemente contemporane din Săptămâna Mare și din prac-

În al doilea rând, câteva traduceri în engleză, folosite de credincioși în cadrul Arhiepiscopiei Ortodoxe Grecești, au eliminat deja aceste referințe[52]. O traducere populară introduce „evreu" ori de câte ori este menționat *Ioudaios* – așa cum unii au sugerat în special pentru Evanghelia după Ioan – iar o altă traducere generalizează termenul, traducând *Ioudaioi* fie cu „fiii lui Israel" sau „poporul Domnului Însuși", fie cu „ evreii cei lipsiţi de lege" sau pur și simplu „cei fără de lege"[53]. Cu mult mai mult decât prima, cea de-a doua opțiune de generalizare a referințelor are un oarecare merit (deși încă nu face prea mult în ceea ce privește limba greacă originală). La urma urmei, textele originale ale Săptămânii Mari în sine se generalizează deja. Ele vorbesc pur și simplu despre „cei lipsiţi de lege și ticăloși" sau de „adunarea cea nedreaptă", când, istoric, este clar că oamenii la care se referă erau evrei. De asemenea, o astfel de generalizare poartă în continuare capacitatea de a pune în evidență juxtapunerile, permițând totodată credincioșilor să se identifice cu cei care se împotrivesc lui Hristos.

În al treilea rând, eliminarea potențială a referințelor negative asupra evreilor este o preocupare similară cu cea a multor critici istorice în ceea ce privește Evangheliile, în special Evanghelia după Ioan. A ignora, a generaliza sau a abstractiza toate

---

tica pascală au nevoie de o reformă liturgică (vezi, de exemplu: R. Taft, „A Tale of Two Cities", în special p. 34-35, și P. Koumarianos, „Liturgical Problems of Holy Week").

[52] Deși nu am punctat până aici, același lucru este valabil și în ceea ce privește traducerile în limba engleză folosite de alte jurisdicții, așa cum este demonstrat, de exemplu, în lucrarea *Passion and Resurrection* (New Skete, Cambridge, NY, 1995), o traducere a textelor Săptămânii Mari și de la Paști de către călugării de la New Skete, o mănăstire din cadrul Bisericii Ortodoxe din America (OCA). Mai mult, multe parohii ortodoxe folosesc în mod obișnuit texte și traduceri, așa cum sunt furnizate din ce în ce mai mult pe site-urile web diecezane, iar aceste traduceri în sine sunt ajustate și actualizate periodic.

[53] Prima este traducerea lui Papadeas folosită aici (și prin urmare un motiv pentru modificarea multor traduceri); a doua traducere este cea a lui Leonidas C. Contos, *The Services for Holy Week and Easter*, CA: Narthex, Northridge, 1999.

referințele asupra evreilor este în pericol de a deistoriza și a decontextualiza complet pe Iisus, viața și pătimirile Sale. *Ioudaioii* – așa cum erau numiți din ce în ce mai mult, mai ales de către străini, de pe vremea lui Iisus – erau de fapt poporul Său, etnic vorbind și în termeni de moștenire culturală împărtășită (dar nu neapărat, ar trebui să subliniem, și din punct de vedere politic)[54]. Nu se pot deistoriza aspectele contemporane lipsite de farmec ale originii iudaice lui Iisus sau a celor cu care a interacționat, fie pentru a evita aspectele pozitive ale originii iudaice ale personajelor (de exemplu, că Iisus era un evreu practicant) sau negativ (de exemplu, unii evrei din neamul Său L-au predat lui Pilat). Deistoricizarea completă a textelor în așa fel încât evreii să devină complet neimplicați în moartea finală a lui Hristos ar duce la pierderea a ceea ce este un element esențial al imnelor: faptul că Creatorul și Răscumpărătorul din cărțile lui Moise este respins de același popor pe care El l-a creat și l-a răscumpărat. A deistoriciza complet ar pierde juxtapunerea accentuată, minunea paradoxului, care subliniază atât modul în care Ortodoxia înțelege taina Dumnezeului-Om, Care a fost răstignit de bunăvoie pe un lemn pe care tot El l-a creat.

Acestea fiind spuse, există multe elemente în textele liturgice, care reflectă *psogurile* (blamările) grecești clasice sau „invective", o formă retorică de discreditare, care a fost neîndoielnic tipică în secolele anterioare. Deși elementele retorice permise și încurajate prin forma *psogurilor* sunt într-adevăr tulburătoare și șocante pentru urechile moderne, ele nu au fost neapărat legate de violența reală[55]. Acest lucru este demonstrat de tratamentul

---

[54] Sursele privind utilizarea și înțelesul termenului *Ioudaioi* în Antichitate abundă. Vezi, de exemplu: Sean Freyne, „Behind the Names: Galileans, Samaritans, Ioudaioi", în: Eric Meyers (ed.), *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*, IN: Eisenbrauns, Winona Lake, 1999, p. 39-55.

[55] Aphthonius, un retor al secolului al IV-lea, care a fost autorul unuia dintre manualele despre retorică (*progymnasmata*) utilizat pe scară largă în învățământul bizantin, descrie *psogos*-ul ca un discurs care expune „atributele malefice", dar diferă de *toposul koinos*, pentru că în loc de „a propune pe-

variat – de la opoziția violentă la apărarea decisivă – a evreilor sub stăpânierea Imperiului Bizantin și în țările creștine ortodoxe de atunci[56]. Dar aceasta este, de asemenea, o formă retorică, care nu mai este acceptată, cel puțin în Occident (retorica hiperbolică a altor culturi, în special a celor în care Biserica Ortodoxă este mai veche). Pur și simplu nu mai vorbești despre oponenții cuiva ca despre niște „câini turbați" sau ca „ucigași ai lui Dumnezeu [*Theoktokōn*]"[57]. Astfel de apariții ale retoricii *psogosului* nu sunt posibile fără păstrarea minunată a paradoxului *synkatabasis*-ului divin a lui Hristos. De fapt, când Patriarhul ecumenic Bartolomeu a recunoscut nevoia de a modifica aceste texte, se pare că a solicitat eliminarea acestor exemplare de *psogos* în mod special[58].

---

deapsa" (*epagesthai kolasin*), el conține „doar calomnie" (*psilēn monēn eche-in diabolēn*). Vezi: *Progymnasmata* 10.27; H. Rabe, (ed.), *Aphthonii progymnasmata*, Teubner, Leipzig, 1926.

[56] Sursele asupra evreilor din Imperiul Bizantin abundă; pentru o examinare recentă și dezvoltată, vezi: Robert Bonfil et al. (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Brill, Leiden, 2012. Despre relațiile și dialogul recent dintre creștinii ortodocși și evrei, vezi: George C. Papademetriou, *Essays on Orthodox Christian-Jewish Relations*, IN.: Wyndham Hall, Bristol, 1990; Malcolm Lowe (ed.), *Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal: The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism (Immanuel 26/27)*, Jerusalem, 1994; Nicholas de Lange, „The Orthodox Churches in Dialogue with Judaism", în: James K. Aitken, Edward Kessler (eds.), *Challenges in Jewish-Christian Relations*, Paulist, New York, 2006), p. 51-62 și Irina Levinskaya, „Jewish-Russian Orthodox Christian Dialogue", în: James K. Aitken, Edward Kessler (eds.), *Challenges in Jewish-Christian Relations*, p. 63-68. Printre cele mai cunoscute opoziții violente (în special în ceea ce privește Săptămâna Mare) se află pogromurile rusești din anii 1880 (vezi: John Doyle Klier, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881-1882*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011).

[57] A treia stihiră de la *Fericirile* de după cea de-a șasea Evanghelie din Denia de Joi seară (*Hai Hierai Akolouthiai*, p. 242). Această stihiră, de altfel aspră în limbaj, urmează versetului: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (*Mt* 5, 7).

[58] Vezi: B. Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy", p. 382.

În al patrulea rând, nu trebuie decontextualizat schimbul de comunicări legat de o posibilă modificare a acestor texte. A abstractiza orice conversație legată de relațiile dintre creștinii ortodocși și evrei neagă, de exemplu, contextele considerabil diferite în care se regăsesc creștinii ortodocși ai Rusiei sau creștinii din Occident și ortodocșii din comunitățile palestiniene. Patriarhia Ortodoxă de la Ierusalim, ca un exemplu important, are relații diverse, complicate și deseori tensionate cu Statul Israel, față de alte Biserici Ortodoxe (care sunt independente una de cealaltă) și, cel mai important, cu credincioșii creștini din grija sa, ca să poată oferi o dimensiune unică nevoii de îmbunătățire a relațiilor creștino-iudaice. Apelul de a modifica aceste texte liturgice în țările în care creștinii suferă puțină tensiune sau nicio tensiune sau greutăți în numele iudaismului sau din partea Statului Israel este un apel care trebuie articulat cu atenție și cu sensibilitate, mai ales atunci când este transferat în acele zone unde creștinii experimentează într-adevăr astfel de lucruri[59].

Un ultim punct: există întotdeauna un risc atunci când analizăm un set de texte în conformitate cu o categorie care nu se referă în principal la aceste texte. Indiferent dacă se solicită sau nu modificarea acestor texte, nu se poate și nu trebuie să se caracterizeze astfel încât să facă ca pasajele anti-evreiești să apară ca norma, în timp ce se relevă referințele ne-antagonice sau chiar pozitive la simple excepții (termenul „anti-iudaic" ca descriptor generalizat ascunde adesea, mai mult decât dezvăluie). O astfel

---

[59] Dintre acestea din urmă, luăm, de exemplu, murdărirea recentă a unei Biserici ortodoxe din Israel, cu sloganuri precum „Iisus [este] un gunoi" și „moarte asupra arabilor", slogane împrăștiate pe zidurile sale (a se vedea: Ilan Ben Zion, „Church Defaced in Jeru-salem in Suspected 'Price Tag' Hate Attack", *The Times of Israel*, May 9, 2014, h*ttp://www.timesofisrael.com/church-defaced-in-jerusalem-in-suspected-price-tag-attack/* [martie 2015]) sau incendierea unui Seminar ortodox la Ierusalim (vezi: Judah Ari Gross, „Jerusalem Christian Seminary Targeted in Apparent Hate Crime", *The Times of Israel*, February 26, 2015, http://www.timesofisrael.com/jerusalem-christian-seminary-targeted-in-alleged-hate-crime/ [martie 2015]).

de caracterizare etichetează în mod necorespunzător aceste servicii ca fiind ceva ce nu sunt, iar categorizarea inaptă servește rar la beneficii. Nu trebuie, cu alte cuvinte, să clasificăm textele din Săptămâna Mare și de la Paști drept produse ale elanului antiiudaic, mai degrabă decât produse ale întâlnirilor teologice cu Omul-Dumnezeu, Autorul vieții care S-a supus morții, care se minunează în mod repetat de răscumpărarea întregii omeniri, a evreilor și a grecilor, prin cucerirea morții. Natura unificatoare, universală și inclusivă a Paștelui, Sărbătoarea Sărbătorilor, iese în special în mod clar în troparul final de la Utrenia dinaintea Liturghiei pascale – punctul culminant al Săptămânii și un text potrivit pentru a încheia:

> Ziua Învierii! Și să ne luminăm cu prăznuirea și unul pe altul să ne îmbrățișăm. Să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi; să iertăm toate pentru Înviere. Și așa să strigăm: Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le!

Fenomenul antisemitismului şi Biserica Ortodoxă. Textele liturgice ale Săptămânii Patimilor[1]

Ioannis Mourtzios*

The issue of anti-Semitism is not new to the Church, but the novelty of the present study is that it is related to Christian hymnography. Making a few hints at the Greek Church's perspective on the issue of anti-Semitism, the author analyzes certain passages from the Great Weekly hymnography that have a direct reporting to the Jews. Finally, the author points out that the hymnographic texts of the Church are not anti-Semitic, but rather pedagogical. Indeed, it is truly unpleasant that four or five texts to overshadow the beauty of the Passion Week hymn.

Keywords: *hymnography, Holy Lent, Holy Week, Jews, anti-Semitism*

Va trebui să mărturisesc că am avut o ezitare în privinţa redactării acestui studiu și mai cu seamă din cauza multor particularităţi, în special, politice, sociale și religioase. În cele din urmă a predominat opinia noastră că este o temă, care, pe cât de specială și problematică, va trebui să fie tratată cu o judecată dreaptă, cu maturitate și cu îndrăzneală, lipsită de prejudecăţi. Cu acest duh avem nădejdea că poziţiile noastre vor contribui, chiar și puţin, la un dialog mai larg și vor deveni pretext pentru o discuţie și o cercetare suplimentară [a problemei].

---

[1] Textul a fost tradus din limba neogreacă de Alexandru Prelipcean. Originalul a fost publicat în: Ιωάννου Μουρτζιου, „Το φαινόμενο του αντισημιτισμού και η Ορθόδοξη Εκκλησία. Τα υμνολογικά κείμενα της Μ. Εβδομάδος", în: *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη*, τόμος Β', Εκδόσεις Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 2005, p. 23-38.

* Prof. Dr. Ioannis Mourtzios este prof. la Catedra de Vechiul Testament din cadrul Facultăţii de Teologie din Tesalonic (Grecia). E-mail: mourioannis@hotmail.gr.

Observatorul european pentru combaterea rasismului și a xenofobiei, în expunerea sa pentru anul 2002-2003, din cele 344 de pagini despre fenomenul antisemitismului, consemnează faptul că există un curent antiiudaic (vandalizări, atacuri, acte de violenţe, incendieri) în mod special în ţări precum Belgia, Franţa, Germania, Olanda și Marea Britanie. Despre Grecia consemnează că, deși nu se observă acte de violenţă împotriva persoanelor, cu toate acestea nu au lipsit în această perioadă (2002-2003) acte de vandalism și profanări ale cimitirelor evreieși și ale însemnelor Holocaustului. În special pentru ţara noastră s-a creionat un discurs antisemitist în viaţa publică, care a fost caracterizat drept „antisemitism laic". Aceasta a fost pus în relaţie cu diferite opinii, care au fost încurajate de către stat, cum ar fi complotul evreilor pentru dominaţia lor în lume, etc. De asemenea, raportul se referă la faptul că problema antisemitismului mai există încă și în mediul educaţional, juridic, politic, dar și în sânurile Bisericii, unde „există afirmaţii împotriva evreilor în slujba din Vinerea Patimilor, în timp ce expresii asemănătoare au fost scoase [din cult] de către Biserica Romano-catolică"[2].

Mai înainte de a pătrunde în mod separat în chestiunile propuse, este necesar, foarte pe scurt, să ne referim la termenul de „antisemitism" sau „antiiudaism" sau la „antiiudaic". Antisemitismul include o gamă largă de sentimente, comportamente și practici împotriva evreilor. Unul din sentimente este ura, care conduce și la exterminarea lor[3]. Vom caracteriza antisemitismul ca o ură colectivă, în masă, împotriva poporului iudeu, ca o

---

[2] Vezi: Ιωάννα ΣΩΤΗΡΧΟΥ, „Ξέαρση αντισημιτισμού σε 5 χωρές της Ευρώπης", în: *Ελευθεροτυπία*, 7/4/2004, p. 50; E. Bronfman, C. Benatoff, „Ο αντισημιστισμός συνιστά απειλή για την Ευρώπη;", în: *Χρονικά* ΚΖ'/190, Μάρτιος-Απρίλιος 2004, 2, p. 14. Vezi, de asemenea, concluziile Adunării împotriva antisemitismului care a fost organizat la Berlin de către Organismul pentru Siguranţă și Colaborare în Europa (*Ελευθεροτυπία*, 29/4/2004, p. 15).

[3] Vezi: T. Holsten, „Antisemitismus", în: *RGG*, I, p. 456.

dușmănie totală împotriva evreilor, fiindcă aceștia sunt pur și simplu evrei[4].

Va trebui să însemnăm că, mai cu seamă din motive istorice, israeliții înșiși erau coloniști, străini, deci, într-o țară străină (Palestina) din primii pași ai călătoriei lor, având să înfrunte diferite popoare și naționalități. Cu toate acestea ei erau toleranți față de străini, de cei convertiți și, desigur, au adoptat diverse legi umane și dispoziții benefice pentru toți (vezi, spre exemplu: *Num* 15, 15-16; *Dt* 16, 11, 13-14; 14,28-29; 26, 12-13)[5]. Mult mai târziu, Apostolul Pavel preia din lumea iudaică acele elemente (monoteismul, codul moral de viețuire, eshatologia) care l-au ajutat în formarea creștinismului într-un spațiu elen, în ciuda reacției iudeilor tradiționaliști[6]. Desigur, Luca scrie în *Faptele Apostolilor* (17, 17) că, în Atena, Pavel: „discuta în sinagogă cu iudeii și cu cei credincioși, și în piață, în fiecare zi, cu cei ce erau de față". Mai mult chiar, Pavel „vorbea în sinagogă în fiecare sâmbătă și aducea la credință iudei și elini" (*FA* 18, 4).

Să ne concentrăm acum atenția în studiul nostru pe interogații și pe problematica care rezultă în urma publicării unui articol relevant[7], unde iudeii sunt caracterizați în imnele Săptă-

---

[4] Vezi: N.R.M. de Lange, C. Thoma, „Antisemitismus", în: *TRE*, III, p. 118.

[5] Vezi mai multe la: Δ. Καιμακη, *Οι θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, 1995, p. 140 *sq*.; Ι.Χ. Αγαπιδη, *Η νομική θέσις των αλλοδαπών εν τη αρχαία εβραϊκή πολιτεία*, Θεσσαλονίκη, 1964, p. 31-33; W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn, ²1985, p. 154 *sq*.

[6] Vezi mai multe la: Ι. Γαλανη, *Η συνάντηση του Χριστιανισμού με τον εθνικό και τον ιουδαϊκό κόσμο στον ελλαδικό χώρο κατά τις Πράξεις των Αποστόλων*, Θεσσαλονίκη, 1989; Idem, *Η συμβολή των ιουδαϊκών συναγωγών και «των σεβομένων τον Θεόν» στη διάδοση του χριστιανισμού στον ελληνικό και ελληνιστικό κόσμο*, Ανάτυπο από τον τόμο Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου «Ο Απόστολος Παύλος και η Ελλάδα», Βέροια, 1998.

[7] Vezi: „Οι «Σταυρωτήδες» και η Εκκλησία", în: *Ελευθεροτυπία*, 10-11/4/2004, p. 33 *sq*., iar cele în legătură cu tema noastră (întrebări-critică-luări de poziții) în: *Ορθόδοκο Τύπο* (1547/23-5-2004, „Η περικοπή των

mânii Patimilor drept „ucigași de Hristos” (Χριστοκτόνοι) sau „ucigași de Dumnezeu” (Θεοκτόνοι), „popor necuviincios și călcător de lege” (λαός δυσσεβής και παράνομος). În mod special, menţiunile despre evrei sunt următoarele:

> *Vinerea Patimilor*, antifonul 11[8]: Pentru binele pe care l-ai făcut, Hristoase, poporului evreu, Te-au osândit să Te răstignească, adăpându-Te cu oţet și fiere. Ci le dă lor, Doamne, după faptele lor, că n-au cunoscut milostivirea Ta[9].
>
> *Vinerea Patimilor*, antifonul 11: N-au fost îndestulate, Hristoase, mulţimile iudaice cu vânzarea, ci încă clătinau cu capetele, aducându-Ţi batjocură și hulă. Ci le dă lor, Doamne, după faptele lor, pentru că au gândit asupra Ta deșertăciune[10].

Μεγαλυναρίων περί Εβραίων”, 1) și în *Χρονικά* ΚΖ’/190, Μάρτιος-Απρίλιος 2004, p. 16-18 („Ο Φαναρίου Αγαθάγγελος, Η αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος για τους θρησκευτικούς ύμνους του χριστιανικού Πάσχα”). În aceeași sferă de interes și pentru o consemnare și mai profundă, vezi: Β. Γιουλτση, „«Μ.Μ.Ε. και κοινωνική παθολογία. Τα Μ.Μ.Ε. στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης”, în: *Πρακτικά Α’ Επιστημονικής Συνάντησης Τμήματος Δημοσιογραφίας Μ.Μ.Ε. του Α.Π.Θ.*, Αθήνα, 1996; Idem, „Εκκλησία και Μ.Μ.Ε.”, în: *Πρακτικά ημερίδας που διοργάνωσε η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος στις 18/1/1996*; Αγαθ. Κ. Χαραμαντιδη, *Τα Μ.Μ.Ε. και η αξιοποίησή τους για την καταπολέμηση του ρατσισμού*, Αθήνα, 2001.

[8] Textele imnografice au fost preluate din cartea: *Η Αγία και Μεγάλη Εβδομάς*, Επιμέλεια κειμένου Κ. Παπαγιάννη, έκδοση Αποστολικής Διακονίας της Ελλάδος, Αθήνα, [4]1999.

[9] Traducerea [în neogreacă] este după: Α. Θεοδωρου, *Πρός το εκούσιον πάθος, Ερμηνευτικό σχόλιο στην Υμνογραφία της Μ. Εβδομάδος*, Αθήνα, 1998 și după: Αρχιμ. Επ. Ι. Θεοδωροπουλο, *Η Μ. Εβδομάς μετά ερμηνείας*, Αθήνα, [9]2002. Vezi, de asemenea: Αγίου Νικοδημου του Αγιορειτου, *Η μεγάλη Εβδομάδα. Διδαχές από την ερμηνεία των ασματικών κανόνων της Μεγάλης Εβδομάδος*, Αθήνα, 1996. [Pentru versiunea românească, ne-am folosit de ediţie: ***, *Triod*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2010].

[10] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 611.

Vinerea Patimilor, tropar de la *Fericiri*: Mulţimea ucigătorilor de Dumnezeu, neamul iudeilor celor fără de lege...[11].

Vinerea Patimilor, Utrenie, tropar [din cântarea a 9-a]: Ceata cea pierzătoare a celor ce urau pe Dumnezeu, adunarea celor plini de răutăţi, a ucigașilor de Dumnezeu...[12].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea I: O, vicleni farisei! O, popor pătimaș! Pentru ce-ai ales mai bine pe Varava, iar pe Domnul pentru ce L-ai răstignit?[13].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea I: Cei ce au fost demult din izvor adăpaţi și cu mană în pustiu s-au săturat, în mormânt Îl pun pe Hrănitorul lor[14].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea I: Ceata celor pizmași care L-au răstignit, rușinează-se măcar, înviind Hristos, de mahrama și de giulgiurile Lui[15].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea a II-a: O, neam păcătos și-ndărătnic, ce-ai primit arvuna! Cunoscut-ai ridicarea bisericii; pentru ce, dar, pe Hristos L-ai osândit?[16].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea a III-a: La cei fără de lege căile lor strâmbe le sunt ciulini și curse[17].

Sâmbăta Patimilor, Prohodul Domnului, starea a III-a: O, ce nebunie! Pe Hristos omoară, cei ce-au ucis pe profeţi[18].

---

[11] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 613.
[12] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 618.
[13] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 655.
[14] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 655.
[15] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 655.
[16] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 660.
[17] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 662.
[18] Trad. rom.: ***, *Triod*, p. 662.

Există încă și cântece din popor, de jale, în diferite regiuni ale Greciei cu expresii antiiudaice, după cum și obiceiuri religioase de natură laică ([de exemplu] arderea lui Iuda[19]). Indicăm un exemplu: „Astăzi cerul cel negru, astăzi ziua cea neagră, astăzi Fiul se desparte de mamă. Astăzi iudeii, cei lipsiţi de lege, cei lipsiţi de lege și câinii cei blestemaţi, s-au pus la cale ca să-L răstignească pe Hristos, pe Împăratul tuturor...”[20].

În legătură cu tema noastră din perspectiva dreptului canonic, de foarte devreme, Biserica Ortodoxă, prin Sinodul din Constantinopol din 1872, a condamnat naţionalismul prozelitist. S-a consemnat, de altfel, în acest sens că: „În Biserica creștină, unde comuniunea duhovnicească este destinată spre o frăţietate în Hristos, rasismul este străin și în întregime de neînţeles”[21]. În privinţa [obiceiului] arderii lui Iuda în Vinerea cea Mare și în ziua de Paști, Sfântul Sinod al Bisericii din Grecia a editat în data de 12 aprilie 1891 enciclica cu numărul 1843:

> Despre obiceiul credincioșilor asupra arderii lui Iuda în ziua cea luminoasă a Învierii Mântuitorului, unde se consemnează că «acest convoi al arderii lui Iuda este o extremă persiflare a comuniunii noastre cu iudeii și întărâtă la ură religioasă»[22].

---

[19] I. Kornarakis (*Ο Ἰουδας ως ομαδικός ενοχικός αρχέτυπος* [*Βιωματικαί διαστάσεις του ενοχικού δικαίου*], Θεσσαλονίκη, 1997, p. 115) se referă la această datină și explică realitatea că este vorba despre agresivitatea care este relaţionată cu respingerea vinovăţiei personale. Despre Iuda în tradiţiile noastre, vezi: Γ.Α. Μεγα, *Ο Ιούδας στις παραδόσεις του λαού*, Ακαδημία Αθηνών, Επετηρίδα του λαογραφικού αρχείου, Γ'-Δ' έτος, Αθήνα, 1941-1942.

[20] Vezi mai multe la: Β. Πλατανος, „Μοιρολογώντας τον Ιησού”, în: *Ελευθεροτυπία*, 8/4/2004, p. 33.

[21] Vezi mai multe la: Παντελεημονος Ροδοπουλου, Μητρ. Τυρολόης και Σερεντίου, „Η γεωγρατική δικαιοδοσία κατά το ορθόδοξον κανονικόν δίκαιον – το φαινόμενο του εθνοφυλετισμού κατά τους προσφάτους χρόνους”, în: *Κληρονομία*, 32 (2000), 1-2, p. 371.

[22] Vezi: Π. Μπρατσιωτη, „Αντισημιτισμός”, în: *ΘΗΕ*, 2, col. 927.

De asemenea, în data de 10 mai 1910, Sfântul Sinod a emis o altă enciclică cu un conţinu asemănător (nr. 2024), unde se vorbește despre „jignirea și insulta iudeilor". Din nou, în data de 13 aprilie 1918 a fost oferită o nouă enciclică (nr. 3476) cu titlul „Despre interzicerea obiceiurilor condamnării iudeilor", în care Sfântul Sinod accentuează că aceste datini

> contribuie în mod major la crearea răcelii sufletești între gruparea ortodoxă și iudei... sub nici un motiv nu este permisă atingerea, prin intermediul faptelor sau ale cuvintelor, a problematicilor care ating neamul evreilor[23].

De curând o declaraţie în acest sens a fost făcută în mesajul publicat cu ocazia celebrării a 1900 de ani de la redactarea cărţii Apocalipsei de către a doua întâlnire a Bisericilor Ortodoxe Autocefale din insula Patmos (1995):

> Condamnăm întotdeauna fanatismul naţionalist capabil să conducă la disensiuni și ură între oameni, la schimbări sau la nimicirea altor popoare ale pământului și la încălcarea dreptului sfânt al libertăţii și al demnităţii persoanei umane și al minorităţilor[24].

La o primă evaluare generală a textelor imnografice de mai sus și a cântecelor religioase laice, opiniile profesorilor B. Gioultsis și P. Simotas ne mulţumesc în mod deplin. În mod concret, prof. B. Gioultsis s-a referit la tema noastră, spunând:

> mustrarea evreilor are o importanţă pedagogică și apologetică. Ea este evidenţiată credincioșilor ca să conștientizeze tragismul lui Israel, care și-au ucis Mântuitorul și a pierdut posibilitatea mântuirii sale; această mustrare are drept scop sensibilizarea conștiinţei creș-

---

[23] Vezi: *Αι συνοδικαί εγκύκλιοι, έκδοση Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Α' (1901-1933), Αθήνα, 1955, p. 206, 315.

[24] Vezi: „Μήνυμα των Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών", în: *Ορθοδοξία*, II (1995), 3, p. 367.

> tinilor asupra realităţii centrale a Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, pe care «poporul ales» al lui Dumnezeu L-a interpretat în mod greșit[25].

P. Simotas a consemnat:

> Este adevărat că imnografii Bisericii Ortodoxe exprimă prin diverse formule durerea profundă, groaza și starea lor față de moartea pe cruce a Celui fără de păcat. Trebuie însă să precizăm că de la început ei nu s-au orientat împotriva unor persoane concrete din poporul iudeu, care nu erau responsabili pentru cele care s-au întâmplat. Imnografii sunt orientaţi în general împotriva răului, împotriva puterii opuse lui Dumnezeu, care L-a condus pe Hristos la răstignire[26].

Chiar și pentru așa-numitele elemente antiiudaice ale imnelor, trebuie să spunem că ele sunt ulterioare, descriptive și reflectă anumite aspecte ale vieţii Bisericii și că astfel de elemente nu există sub nicio formă în inima cultului ortodox care este Sfânta Liturghie. Aceste „tropare antiiudaice" schiţează poziţia respingătoare și dorinţa de ucidere a lui Dumnezeu din partea căpăteniilor iudeilor de atunci și ale poporului, polemică antiiudaică, care „în timpul perioadei bizantine timpurii și mijlocii evoluează spre cea mai comună formă retorică de exprimare și care adeseori este folosită într-o manieră simbolică"[27].

În cazul de faţă trebuie să accentuăm în mod special și rădăcinile comune ale creștinismului și ale iudaismului, după cum au fost ele exprimate în anul 1984 la prima Adunare generală a Bisericilor: „Dumnezeul nostru ne-a pus într-o relaţie cu

---

[25] Vezi: „Ο «άλλος» ως «πλησίον». Η υπέρβαση της ξενοφοβίας στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου", în: *Ο άνθρωπος κατά τον Απόστολο Παύλο*, Βέροια, 2009, p. 99.

[26] *Ιουδαϊσμός και ελληνική Ορθοδοξία*, Ανάτυπο από Θεολογία, Αθήνα, 1971, p. 11.

[27] Vezi: Φανουρίου Αγαθαγγελος, *Εκκλησία*, έτος Π', τεύχος 8-9, Αύγουστος-Σεπτέμβριος, 2003, p. 640.

iudeii printr-o solidaritate specială, care leagă destinele noastre de planul de mântuire al lui Dumnezeu acordat lor”[28]. Această solidaritate constă în credința într-un singur Dumnezeu al lui Israel, Care este Dumnezeul tuturor oamenilor. Acestui Dumnezeu al lui Israel S-a rugat Hristos și ne-a învățat prin „Tatăl nostru” să ne rugăm Aceluiași Dumnezeu[29]. În cele din urmă, dincolo de orice opinii și perspective, poporul iudeu din vremea lui Hristos nu poate fi tras la răspundere pentru moartea Lui. Puțini iudei din Ierusalim au participat la moartea lui Hristos. Dincolo de această realitate este foarte neplăcut ca evreii contemporani nouă să fie consideraţi drept răspunzători pentru un eveniment de acum două mii de ani la care au participat înaintașii lor. Problema există în continuare, dar nu în măsura în care este promovată de mass-media, după cum, desigur, nu putem să vorbim despre antisemitism în sânurile Ortodoxiei[30]. Ortodoxia se distinge pentru duhul ei universal (ecumenic) și ea are un impuls special. Nu este conservatorism, nu este orânduială, nu este naţionalism[31]. Este la latitudinea Bisericii noastre să ia măsuri practice necesare pentru a rezolva problematica troparelor Săptămânii Patimilor și, în același timp, să promoveze duhul universal al Ortodoxiei. Este adevărat că Biserica Ortodoxă în ciuda tuturor slăbiciunilor părţii ei umane – și aceasta trebuie

---

[28] Vezi: Αθ. Χαστουπη, „Ιουδαιοχριστιανικός διάλογος”, în: *Θεολογία* 55 (1984), p. 118.

[29] Vezi: Th. Kratzert, „Είναι ο Ιουδαιοχριστιανικός διάλογος μια πρόκληση για τη χριστιανική οικουμένη”, în: *Καθ’ Οδόν* 5 (1993), p. 100.

[30] Vezi în legătură cu aceasta: Στ. Ζουμπουλακη, „Υπάρχει τελικά ή δεν υπάρχει αντισημιστισμός στην Ορθόδοξη Εκκλησία; Ας το συζητήσουμε”, în: *Σύναξη* 66 (1998), p. 78-82; Θ.Ν. Παπαθανασιου, „Ο αντισημιτισμός στην Ορθόδοξη Εκκλησία ή: να είμαστε μετανοούντες, κι όχι λωτοφάγοι”, în: *Σύναξη* 66 (1998), p. 83-91. Vezi, de asemenea: Β.Ι. Καλλιακμανη, *Υπάρχει αντισημιστιμός και εθνοφυλετισμός στις διδαχές του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού*;, Ανάτυπο από «Κατηχητική Διακονία. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Κ.Δ. Φράγκο», Θεσσαλονίκη, 2003.

[31] Vezi: Γ. Μαντζαριδη, *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*, Θεσσαλονίκη, 1993, p. 17.

să o spunem – are viaţă şi oferă viaţă, fiindcă are drept Cap al ei pe Însuşi Hristos şi se păstrează vie prin harul Duhului Sfânt[32]. Prin acest element, Biserica poate şi trebuie să ajute spre căutarea modurilor de eliberare a omului din legăturile care-l asupresc şi-l împiedică să-şi dezvolte legăturile de comuniune, de umanitate, de frăţietare, de onestitate, de dreptate, de iubire[33]. Această perspectivă îi pune pe toţi ortodocşii în faţa responsabilităţilor lor şi elimină orice confruntare, conflict şi violenţă. Singura posibilitate este o comuniune colectivă, a unei civilizaţii ce îşi poartă încă dimensiunile culturale şi care rămâne umană.

În lumea creştină, îngăduinţa[34] va trebui să cuprindă modul ei de gândire, o apreciere pozitivă a diferenţei celuilalt, o viziune a unei concepţii religioase diferite[35]. Încă şi mai mult

---

[32] Vezi: Γ. Μαντζαριδη, *Ορθόδοξη Θεολογία και κοινωνική ζωή*, Θεσσαλονίκη, 1989, p. 7.

[33] Vezi mai multe la: Ion Bria-Π. Βασιλειαδη, „Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην επικράτηση της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αδελφοσύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών, και στην άρση των φυλετικών και λοιπών διακρίσεων", în: *Ορθόδοξη χριστιανική μαρτυρία*, Κατερίνη, 1989, p. 161-176; Ι.Σ. Πετρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Θεσσαλονίκη, 2003, p. 126; Στ. Τσομπανιδη, *«Λειτουργία μετά τη Λειτουργία». Η συμβολή της Ορθόδοξη Εκκλησίας και Θεολογίας στην κοινή χριστιανική μαρτυρία για δικαιοσύνη, ειρήνη και ακεραιότητα της δημιουργίας*, teză de doctorat, Θεσσαλονίκη, 1996; Idem, „Κατευθύνσεις της Ορθόδοξης Ελληνικής Εκκλησίας και Θεολογίας στη σύγχρονη εποχή: «Κοινωνικό έλλειμμα και διέξοδος»", în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 795 (2002), p. 657-674; Σ. Αγουριδη, „Ο αγώνας για τη δικαιοσύνη", în: *Οράματα και πράγματα*, Αθήνα, 1991, p. 310-313.

[34] Despre conceptul care asigură, pe de o parte, non-relativizarea credinţei religioase particulare şi, pe de altă parte, non-devalorizarea credinţei celuilalt, vezi mai multe la: Μ. Κωνσταντινου, „Παλαιά Διαθήκη και πολυπολιτισμική κοινωνία", în: *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής. Τμ. Θεολογίας*, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Α.Α. Ταχιάο, 8 (1998), p. 244-251.

[35] Spre această direcţie merg şi întâlnirile dintre Ortodoxie şi Iudaism, unde axa fundamentală este opinia că „nici Iudaismul, după cum nici Creştinismul nu pot să ignore Tradiţia lor sfântă. Ele pot însă să-şi recupereze

schimbarea noastră interioară, depășirea [barierelor], va ajuta pe „celălalt" (care este chipul Dumnezeului Celui viu) să fie numit „frate", „aproape", „părtaș"[36]. În pasajul de la *FA* 17, 26-27 Apostolul Pavel oferă răspuns la o rivalitate rasială sau comunitară: „Și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului, așezând vremile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor, ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi"[37]. După Apostolul Pavel, toți oamenii provin dintr-un singur neam, din aceeași pereche de părinți. Această fraternitate provine din realitatea relației de sânge. Prin urmare, nu putem să vorbim despre vreo anume discriminare rasială, mai ales în Biserica Ortodoxă, deoarece însăși tradiția ne oferă răspunsuri clare. În contextul unei viziuni mai generale, va trebui să accentuăm că este imposibil ca în anul 2004 să avem o descoperire reală a lui Dumnezeu fără a folosi ca material revelator realitățile sociale, culturale, multiculturale și faptele actuale concrete. Este cu neputință ca „Dumnezeu să-l miște pe om dacă nu atinge mai întâi carnea sa istorică"[38]. În realitatea actuală a societăților

---

conținutul lor esențial din actele lor istorice pentru a facilita o înțelegere mai autentică și mai consecventă a pozițiilor lor diferite. Vezi mai multe la: Ι. Καραβιδοπουλου, „Γ' Ακαδημαϊκή Συνάντηση Ορθοδοξίας και Ιουδαϊσμού, Αθήνα, 21-24 Μαρτίου 1993", în: *Καθ' Οδόν* 6 (1993), p. 131-135.

[36] Vezi: Β. Γιουλτση, „Ο «άλλος» ως «πλησίον». Η υπέρβαση της ξενοφοβίας στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου...", p. 103; De asemenea: Ιδεμ, „Από τον «ξενό» στον «πλησίον». Η υπέρβαση της ξενοφοβίας του «άλλου»", în: *Θεολογία και κόσμος, Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Γ.Ι. Μαντζαρίδη*, Θεσσαλονίκη, 2004, p. 213-222 și *Πνευματικότητα και κοινωνική ζωή*, Θεσσαλονίκη, 1999, p. 217.

[37] Vezi: Π. Νελλα, „Το φώς του Λόγου. Θεολογικές προοπτικές για το ξεπέρασμα της κρίσης του μαθήματος των θρησκευτικών", în: *Σύναξη* 14 (1985), p. 101.

[38] Despre tema societăților multiculturale și a Ortodoxiei, vezi în mod special următoarele studii: Ι. Καραβιδοπουλου, „Ο θρησκευτικός πλουραλισμός της εποχής της εμφάνισης του χριστιανισμού και του

multiculturale este nevoie ca Biserica, prin rolul ei dinamic și îndrumător, să se considere pe sine însăși ca un glas peste toate celelalte glasuri.

Vom încheia prin opinia Arhiepiscopului Hristodoulos al Atenei și al Întregii Elade, care preciza:

> Ortodoxia călăuzește prin duhul universal... Ortodoxia respinge naționalismul, dar și internaționalismul steril, care disprețuiește particularitatea popoarelor și a oamenilor. Pentru Biserică are importanță și universalitatea și identitatea de sine, iar acestea le propune în perspectiva globalizării cu chip omenesc[39].

Sperăm ca aceste cuvinte să devină fundamentul pentru reglementarea problematicii referitoare la textele Săptămânii Patimilor și poate în cadrele unei reînnoiri liturgice[40]. Aceasta cu atât mai mult cu cât imnele și lecturile sfinte pregătesc pe credincioși să cunoască taina dumnezeiești Iconomii. Este nevoie de o înțelegere corectă pentru ca să nu mai ajungem și la alte probleme, discutate în mass-media, și să se considere că, în sânurile Ortodoxiei, se vorbește încă despre antisemitism. Să fim sinceri! Cir-

---

σημερινού κόσμου", în: *Καθ΄ οδόν* 16 (2000), p. 19-22; Ι. Πετρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Θεσσαλονίκη, 2003; Εμ. Κλαψη, „Πολυπολιτισμός και Ορθοδοξία", în: *Η Ορθοδοξία στο Νέο Κόσμο*, Θεσσαλονίκη, 2000.

[39] Vezi: *Πληροφόρηση*, Μάρτιος-Απρίλιος 2004, p. 8. Vezi, de asemenea, mesajul Arhiepiscopului Hristodoulos pentru Ziua internațională pentru eliminarea discriminării rasiale (21 martie 2004) [*Εκκλησία*, έτος πα', τεύχος 4, Απρίλιος 2004], unde se accentuează din nou realitatea că „pentru Biserica Ortodoxă, fundamentul pentru eliminarea discriminării rasiale este principiul că omul, așadar, fiecare ființă umană, este făptura «după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu»".

[40] Vezi în legătură cu această temă: Π. Βασιλειαδη, „Το ευχαριστιακό υπόβαθρο της λειτουργικής αναγέννησης και το εξ αυτού απορρέον αίτημα της αναθεωρήσεων των περί τα βιβλικά αναγνώσματα θεμάτων της Ορθόδοξης λατρείας", în: *«Λατρεύσωμεν ευαρέστως τω Θεώ». Το αίτημα της λειτουργικής ανανεώσεως στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, Ποιμαντική Βιβλιοθήκη 7, p. 141-167.

cularele din cadrul Bisericii și instrucțiunile relevante cu privire la această temă nu au avut rezultatul scontat. În opinia noastră va trebui ca Biserica însăși să salveze această situaţie, deoarece, în orice caz, textele ei nu sunt antisemitice, ci mai degrabă pedagogice. De altfel, este cu adevărat neplăcută situaţia ca patru sau cinci texte să umbrească frumuseţea imnografiei Săptămânii Patimilor.

Retorica anti-iudaică din imnografia bizantină: contextualizare exegetică și teologică[1]

Bogdan G. Bucur*

This article contributes to the scholarly discussion of anti-Jewish rhetoric present in Orthodox Christian hymnography by providing an exegetical and theological contextualization of the problematic hymnographic material. I argue that the core Christological interpretation of Old Testament theophanies is present in hymns in which anti-Jewish rhetoric is absent, and that the anti-Jewish overtones are therefore not essential to the theological message of the hymns. In itself, the amendment of Orthodox liturgical texts and observances is neither wrong nor unprecedented; however, any attempts at liturgical reform should be mindful of the Christological proclamation of the hymns that give voice to a venerable and widespread early Christian exegesis of Old Testament theophanies.

Keywords: theophanies, hymnography, Melito, Improperia, anti-Judaism.

Este deosebit de dificil a discuta pe marginea retoricii anti-iudaice din imnografia ortodoxă *astăzi*, în urma pogromurilor anti-evreiești, în umbra sinistră a Auschwitz-ului; în vreme ce creștinii palestinieni din Țara Sfântă sunt în continuare marginalizați și asupriți, întâi de către Statul Israel al zilelor noastre iar apoi de către ierarhii lor greci. Însă aceste realități dureroase fac ca discuția să fie cu atât mai necesară. Din fericire, între cercetă-

[1] Paginile următoare redau, într-o traducere fidelă în primul rând conținutului de idei, un articol publicat nu demult în limba engleză: Bogdan G. Bucur, „Anti-Jewish Rhetoric in Byzantine Hymnography: Exegetical and Theological Contextualization," *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 61 (2017), p. 39-60. Un cuvânt de mulțumire se cuvine părintelui Șerban Tica pentru numeroasele sale sugestii care au îmbunătățit textul de față.

* Bogdan G. Bucur, Duquesne University, E-mail: bucurb@duq.edu.

torii ortodocși dezbaterea este deja în curs.[2] După cum afirmă părintele Eugen Pentiuc, specialist în studiul Bibliei Ebraice direct implicat în educarea și formarea seminariștilor ortodocși din Statele Unite, în lucrarea sa de căpătâi, *Vechiul Testament în Tradiția Ortodoxă Răsăriteană:*

> Biserica Ortodoxă în ansamblul ei, și mai cu seamă și mai productiv, ierarhii acesteia, ar trebui să revizuiască și să înlăture afirmațiile și aluziile anti-iudaice din imnografie și, dealtfel, chiar și din Liturghie. Poezia imnurilor ortodoxe este prea sublimă pentru a fi schimonosită de sentimente atât de josnice, sentimente ce răzbat dintr-un trecut dominat de certuri și controverse religioase. …Acestea fiind zise, nu pledez aici pentru o revizuire rapidă și integrală a Liturghiei ortodoxe, ci pentru o reflecție serioasă și constantă și pentru o discuție așezată cu privire la acele afirmații anti-iudaice din imnografie care nu sunt și nu ar trebui să facă parte dintr-o tradiție atât de sofisticată și hristocentrică precum cea ortodoxă.[3]

---

[2] Sergey Hackel, „The Relevance of Western Post-Holocaust Theology to the Thought and Practice of the Russian Orthodox Church, *Sobornost* 20 (1998), p. 7-25; Elisabeth Theokritoff, „The Orthodox Services of Holy Week: The Jews and the New Sion", *Sobornost* 25 (2003), p. 25-50; Basilius Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy", *Journal of Eastern Christian Studies* 60 (2008), p. 369–387; Michael G. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox: Jews and Judaism in the Holy Week and Pascha Observances of the Greek Orthodox Church", *Studies in Christian-Jewish Relations* 10 (2015), p. 1-27.

[3] Eugen Pentiuc, *The Old Testament: Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 40. Vezi și G. C. Papademetriou, „Judaism and Greek Orthodoxy in Historical Perspective", *Greek Orthodox Theological Review* 21 (1976), p. 93-113 [102]: „Limbajul negativ al textelor liturgice ale Bisericii stârnește ură și, *in extremis*, inițiative nimicitoare la adresa evreilor. …Nu există nicio justificare potrivită pentru păstrarea unor texte jignitoare; fapt este că Ortodoxia abundă în formule liturgice care pot fi plivite, fără mare pagubă, de limbajul care stârnește ura".

Deși sunt întru totul de acord cu sentimentele exprimate de autor, mi s-ar părea utilă extinderea acestor observații către un argument mai elaborat. Aceasta este și intenția în articolul de față, care pornește în special de la studiile publicate de Elizabeth Theokritoff și Michael Azar (vezi nota de subsol de mai sus) și propune o contextualizare exegetică și teologică a materialelor imnografice problematice.

1. „Imnografia bizantină"

„Imnografia bizantină" așa cum o cunoaștem astăzi, este rezultatul interacţiunii intense a curentelor mănăstirii Sf. Sava cel Sfințit din Palestina, a „Bisericii celei mari" și mănăstirii Studion din Constantinopol și a comunității monahale atonite, de-a lungul unei perioade de timp ce se întinde de la finele crizei iconoclaste (secolele VIII-IX) până la sfârșitul disputei isihaste (secolul XIV).[4]

Accentul pus de călugării studiți pe creația imnografică este o moștenire a mănăstirii Sf. Sava; mai mult, rădăcinile pot fi urmărite până în Ierusalimul secolelor IV sau V. Într-adevăr, în cadrul complexelor schimburi teologice a „poveștii despre două orașe" (Ierusalimul și Constantinopolul) ce a dat formă tradiției liturgice bizantine, mănăstirea Sf. Sava a furnizat imnografia, primind la rândul ei rânduiala citirilor publice. Sinteza creată de monahii de la Studion – „un Ceaslov palestinian cu psalmodia și imnurile altoite pe eșafodajul de ectenii și rugăciuni ale Evhologionuliu Bisericii celei Mari" – a fost în cele din urmă

[4] Codificarea Triodului are loc în secolul X. Trebuie remarcat însă că „anterior constituirii unor antologii imnografice precum Octoihul, Triodul și seria de Mineie, imnografia cuprinsă în acestea se găsea răspândită în colecţii de *kanones, stichera, kontakaria, tropologia,* și *kathismata*" (T. Pott, *La réforme liturgique byzantine*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2000, p. 107). Creaţia imnografică studită se afla la apogeu aproximativ două secole înaintea celui mai vechi manuscris al Triodului (datat circa 1027-1029, T. Pott, *Réforme liturgique*, p. 106, n. 42); iar Sf. Teodor si monahii săi sunt moștenitori ai tradiţiei imnografice de la Sf. Sava (T. Pott, *Réforme liturgique*, p. 118).

adoptată de comunitatea monahală de la Athos, de unde s-a răspândit în întreaga lume bizantină.[5] Există, de asemenea, date cu privire la „o influență monahală palestiniană în Italia de sud și la Roma" în secolele VII-VIII. [6]

Dacă, așa cum observă Robert Taft, „cheia pentru [a înțelege] mare parte a cultului bizantin de astăzi se află la Ierusalim", [7] putem spune același lucru și despre imnografie. Căci,

---

[5] Această „poveste despre două orașe" este, bineînțeles, mult mai complexă. Influența Ierusalimului asupra Constantinopolului nu are drept cauză numai preeminența firească a Bisericii Mamă, ci și un influx al călugărilor palestinieni către Muntele Olimp din Bitinia (o consecință a cuceririi Ierusalimului de către arabi în 638), urmat apoi de mutarea lui Teodor dimpreună cu monahii săi de la Olimpul Bitiniei la mânăstirea Studion din Constantinopol, în 799. „Monasticizarea" finală a ritului de catedrală constantinopolitan și capitularea completă în fața practicii liturgice savaite au fost înlesnite de catastrofa din 1204, când orașul a căzut pradă cruciaților, și de importanța crescândă a monahilor după recucerirea Constantinopolului în 1261. Pentru detalii suplimentare, a se vedea Pott, *Réforme liturgique*, p. 99-167; R. Taft, „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", p. 182-183; „A Tale of Two Cities", p. 22-23, 31; Idem, „In the Bridegroom's Absence", p. 72-73. Toate articolele sunt reproduse, cu paginația originală, în R. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Ashgate Variorum, Brookfield, 1995. Pe de altă parte, „spre finele mileniului, documentația pe care o avem despre Săptămâna Mare ne dezvăluie o simbioză fascinantă: în vreme ce ritul constantinopolitan era supus unui process de monasticizare, pe filieră palestiniană, ritul palestinian continuă a fi bizantinizat" (R. Taft, „In the Bridegroom's Absence", p. 73).

[6] A. Rose, „Les fêtes de Noël à Rome et l'hymnographie orientale", în: A. M. Triacca și A. Pistoia (eds.), *L'Hymnographie: Conférences Saint-Serge XLVIe semaine d'études liturgiques, Paris, 29 Juin-2 Juillet 1999*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2000, p. 248; T. Pott, *Réforme Liturgique*, p. 111. Imnurile au fost editate și publicate în treisprezece volume în: I. Schiró (ed.), *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae* inferioris, Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Roma, 1966–1983. De asemenea, cu privirea la importarea *improperiilor* din Siria în Apus, în jurul secolului VIII, a se vedea A. Baumstark, „Der Orient und die Gesänge der Adoratio Crucis", *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft* 2 (1922), p. 1-17 [p. 16].

[7] R. Taft, „In the Bridegroom's Absence: The Paschal Triduum in the Byzantine Church", în: I. Scicolone (ed.), *La celebrazione del Triduo Pasquale:*

într-adevăr, „Ierusalimul a alcătuit cel mai vechi ciclu anual al cântărilor, cea mai veche carte de cântări de care avem știință, și primele repertorii organizate pe opt glasuri”.[8] Unele dintre imnurile praznicale bizantine – mai mult de două sute, după Peter Jeffery[9] – se regăsesc într-un manuscris georgian de secol VIII-X (*Iadgari*, „carte de cântări”) cuprinzând imnuri în uz la Ierusalim. Unele apar și în lecționarul georgian.[10] Materialul imnografic grecesc cuprins în aceste izvoare datează de la finele secolului IV sau începutul secolului V.[11] Dealtfel, ca o observație cu caracter general, clasicii imnografiei bizantine (de pildă Roman Melodul, Ioan Damaschinul și Cosma din Maiuma), datorează foarte mult unor scriitori din veacul patru precum Efrem Sirul și Grigorie din Nazianz.[12]

Anamnesis e mimesis. *Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 May 1988*, Abbazia di S. Paolo, Roma, 1990, p. 71-97 [p. 72].

[8] P. Jefery, „The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant”, Journal of the American Musicological Society 47 (1994), p. 1-38 [p. 34]. Vezi: *Jurnalul Pelerinei Egeria* 25.5.

[9] P. Jeffery, „Earliest Christian Chant”, p. 17 n. 36.

[10] E. Metreveli et al., *Udzvelesi Iadgari*, Mecniereba, Tbilisi, 1980; M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, *V^e-VIII^e siècles*, Secretariat du CSCO, Louvain, 1959–1960, p. 188–89, 204–205. Depind aici de următoarele traduceri și studii: H.-M. Schneider, *Lobpreis im rechten Glauben: Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari*, Borengässer, Bonn, 2004; H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Herder, Viena, 1980; P. Jeffery, „The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (Iadgari): A Preliminary Report”, *Studia Liturgica* 21 (1991), p. 52-75; P. Jeffery, „Earliest Christian Chant”.

[11] Leeb, *Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, p. 30; Baumstark, *Comparative Liturgy* (revised by B. Botte), Mowbrey&Co, London, 1958, p. 95; P. Jeffery, „Earliest Christian Chant”, p. 8 n. 18; C. Renoux, „Une hymnographie ancienne en géorgien”, în: J. Clair, A. M. Triacca, A. Pistoia (eds.), *L'Hymnographie: Conférences Saint-Serge XLVIe semaine d'études liturgiques, Paris, 29 Juin-2 Juillet 1999*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2000, p. 138, 148.

[12] P. Karavites, „Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography”, în: *Journal of Hellenic Studies* 113 (1993), p. 81-98; W.L. Petersen, „The De-

Dacă luăm în considerație imnografia de tip *Improperia* – adică diferitele forme mai timpurii ale tradiției ce și-a găsit expresia atât în acele *Improperia* ale rânduielii din Vinerea Mare în Ritul Roman, cât și în alte compoziții bizantine, care vădesc aceeași teologie a „mustrărilor" Domnului către Israel (e.g., Antifonul XV și *Slavă* la stihiri, la Ceasul IX în Ajunul Nașterii Domnului, ambele citate mai jos)[13] – rădăcinile imnografiei creștine pot fi urmărite încă și mai departe în trecut. Cercetătorii au relevat extraordinara arie de difuzare a compozițiilor de tip *Improperia* în uzurile liturgice siriace, grecești, și latine; la autori patristici precum Afrahat, Efrem Sirul, Iacov al Serugului, Meliton al Sardesului, Chiril al Ierusalimului, (Ps.?)-Asterie,[14] Roman Melodul, Pseudo-Cyprian (autorul lucrării *Adversus Iudaeos*); în omilia „Despre suflet și trup" atribuită lui Alexandru al Alexandriei și păstrată numai în coptă; de asemenea, și în apocrife ale Noului Testament precum *Faptele lui Pilat*, *Faptele lui Toma* și *Evanghelia lui Vartolomeu*.[15] Îndeobște se consideră

---

pendence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion", în: *Vigiliae christianae* 39 (1985), p. 171-187; Idem, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Peeters, Louvain, 1985; S.P. Brock, „From Ephrem to Romanos", *Studia Patristica* 20 (1989), p. 139-151.

[13] Cf. H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterius Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Paulinus, Trier, 1967, p. 134, nota 380: „În principiu ar fi de preferat să folosim termenul de *Improperia* pentru Improperiile latine din ziua de astăzi. Însă din lipsa unui alt termen (concis) îl întrebuințăm și pentru formele mai timpurii ale acestei tradiții. Așadar, prin tradiție a Improperiilor înțelegem tradiția tuturor textelor înrudite cu *Improperia* latine și în care este vădită schema mustrării și a reproșului..."

[14] Identificarea autorului cu Asterie al Amasiei a fost demontată de către W. Kinzig (*In Search of Asterius: Studies on the Authorship of Homilies on the Psalms*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990), care a arătat că omiliile sunt opera unui teolog pro-Nicean necunoscut din zona Antiohiei.

[15] Pentru o prezentare detaliată, vezi: W. Schütz, „Was habe ich dir getan, mein Volk?", în: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 13 (1968), p. 1-39; H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterius Sophistes*, p. 143-151; S.

că exemplul cel mai vechi de *Improperia* este omilia pascală a lui Meliton, care datează din al treilea sfert al secolului al II-lea.[16] Să privim următoarele pasaje, citate din omilia pascală a lui Meliton și din imnografia bizantină a Patimilor și Nașterii:

> Cel ce a spânzurat pământul se spânzură.
> Cel ce a înfipt cerurile e înfipt pe lemn.
> Cel ce a întărit toate e întărit pe lemn.
> Stăpânul e batjocont.
> Dumnezeu este omorât.
> Împăratul Iui Israel e dat jos de mâna israeliților.[17]

> Astăzi s-a spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape.
> Cu cunună de spini a fost încununat Împăratul îngerilor.
> Cu porfiră mincinoasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori.
> Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam.
> Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii.
> Cu sulița a fost împuns Fiul Fecioarei!
> Închină-mu-ne Patimilor Tale, Hristoase!
> Arată-ne nouă și slăvită Învierea Ta![18]

> Astăzi se naște din Fecioara Cel ce are în mână toată făptura.
> Cu scutece ca un prunc este înfășat Cel ce din dire este nepipăit.
> În iesle este culcat Dumnezeu, Cel ce a întărit cerurile de demult, întru început.

Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine: Structure et histoire de ses offices*, Benedictina, Roma, 1988, p. 264-270.

[16] E. Wellesz, „Melito's Homily on the Passion: An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography", în: *Journal of Theological Studies* 44 (1943), p. 41-48; E. Werner, „Melito of Sardis, the First Poet of Deicide", în: *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), p. 191-210; Auf der Maur, *Osterhomilien des Asterius Sophistes*, p. 142; W. Schütz, „Was habe ich dir getan, mein Volk?", p. 1, 2, 38; S. Janeras, *Vendredi-Saint*, p. 264-270.

[17] Meliton Al Sardesului, „Despre Paște", cap. 96. Traducere de Ioan Ică Jr., în: *Canonul Ortodoxiei: Canonul apostolic al primelor secole*, vol. 1, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 853-864 (p. 863).

[18] Denia Vinerii celei Mari, Antifonul XV.

La sân cu lapte este hrănit Cel ce a plouat în pustiu mană poporului.
Pe magi cheamă Mirele Bisericii.
Darurile acestora le primește Fiul Fecioarei.
Închină-mu-ne Nașterii Tale, Hristoase!
Învrednicește-ne să vedem și dumnezeiască Arătarea Ta![19]

Hristologia pe care o proclamă proza ritmată a lui Meliton și imnurile bizantine urmează modele cu asemănări evidente. Identitatea „de sus" a lui Hristos, sugerată de recursul la afirmații biblice despre Dumnezeul lui Israel, este unită în mod paradoxal cu smerenia ce transpare din evenimentele Noului Testament. După cum se vede din citatele de mai sus, imnurile praznicale (la Botezul Domnului, la Florii, la Nașterea Domnului, la Întâmpinarea Domnului, etc.) sunt modelate după imnografia pascală, care la rândul ei pare a fi dependentă de materiale străvechi.[20]

Găsim, deci, în imnurile de tip *Improperia*, un strat străvechi de gândire creștină, cu intenție mai curând testimonială și proclamatorie decât polemică. Din nefericire, însă, după cum observă Bert Groen – un specialist al acestui subiect – , „în cărțile de cult oficiale ale mai multor rituri bizantine din ziua de astăzi, încă mai întâlnim o polemică anti-iudaică drastică și de mare întindere, care adeseori degenerează în abuzuri

[19] Înainteprăznuirea Nașterii, Ceasul Împărătesc al IX-lea, *Slavă* la stihiri.

[20] Aplicarea modelului imnurilor pascale la alte praznice (vezi S. Janeras, *Vendredi-Saint*, 254–256) este evidentă în scrierile lui Roman Melodul, imnograful de mare cinste a veacului VI. Acesta însă îi este îndatorat lui Efrem Sirul, în secolul IV (vezi mai sus referințele la studiile lui Petersen și Brock). Iar imnurile pascale ale lui Efrem „ne trimit aproape imediat cu gândul la cea mai veche omilie pascală de care avem știre, anume cea a quartodecimanului Meliton al Sardesului" (G.A.M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, 2 volume, New York, Brill, 1989, vol. 1, p. 28), deși s-ar putea aduce în discuție și Afrahat, *Dem* 6.9. Așadar, omilia lui Meliton pare a fi dat naștere tradiției care va produce, în cele din urmă, imnografia bizantină a Vinerii celei Mari (W. Schütz, „Was habe ich dir getan, mein Volk?", p. 37).

torențiale".[21] În timpul slujbelor din Săptămâna Mare, care se bucură de mare popularitate, de pildă, credincioșii cântă sau ascultă un șir necurmat de invective la adresa „mulțimii ucigătorilor de Dumnezeu," „a neamului iudeilor cel fără de lege," a poporului Israel „îngâmfat", „viclean", „ucigaș", „blestemat", și tot așa ad nauseam.

Este adevărat că aceste invective își găsesc din plin precedent în literatura profetică (e.g., *Mi* 6, 1-5; *Am* 2, 9-12) și că urmează convențiile retoricii bizantine.[22] *Astăzi*, însă, aceste invective ar trebui să ne îngrijoreze profund, mai cu seamă că acest tip de retorică a fost parte a amestecului exploziv care a produs violență împotriva evreilor. Fapt este că „perioada Paștilor era intervalul de timp îndătinit pentru conflicte între creștini și evrei, conflicte care aveau întotdeauna potențialul de a se transforma în pogromuri"; mai mult, „în timpul Războiului Civil mulți preoți descriau Rusia bolșevică ca o țară condusă de antihrist și se străduiau să-i convingă pe cei care îi ascultau că socialismul este o creație evreiască."[23]

---

[21] B. Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy", p. 370.

[22] Vezi Theokritoff, „The Jews and the New Sion", p. 25-26: „Trebuie spus de la bun început că slujbele, în special cele din Vinerea Mare, conțin unele fraze care nu pot fi descrise altfel decât ca invective neîndreptățite împotriva poporului evreu ... Deși acest tip de discurs este în sine șocant pentru majoritatea urechilor occidentale moderne, putem spune fără teama de a greși că închinătorii bizantini nu l-ar considera atât de jignitor sau ieșit din comun. …Însă majoritatea referințelor la evrei / iudei/ Israel nu fac parte din categoria invectivelor neîndreptățite; ele joacă un rol însemnat prin aceea că pun în lumină modul în care înțelege Biserica Patimile și Învierea ca trecere de la noțiunea exclusivă de *popor al lui Dumnezeu* la una inclusivă. Cât despre folosirea unui limbaj pătimaș, lucru frecvent, aceasta se datorează dependenței masive de Ieremia, în special, și de profeți, în general – niciunul dintre aceștia remarcându-se prin circumlocuțiuni diplomatice".

[23] J. D. Klier, „The Pogrom Paradigm in Russian history" și P. Kenez, „Pogroms and White Ideology of the Russian Civil War", în J. D. Klier și Shlomo Lambroza (eds.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History,* Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 13-39 și 293-313 [p. 33, p. 306].

În paginile de mai jos nu am aproape deloc în vedere acele „invective neîndreptățite", care, în exprimarea precisă a lui Theokritoff, „în cel mai bun caz, nu contribuie cu nimic la înțelegerea noastră teologică," însă insufla slujbelor „un sentiment de mânie și indignare… ca și când, din grija de a ne face părtași, împreună cu ucenicii, nevoinței de a rămâne credincioși lui Hristos, am reacționa uneori ca și Petru, care trage sabia și îi taie urechea lui Malchus."[24] Iată câteva exemple în acest sens:

> Poporul meu, ce am făcut vouă? Și cu ce Mi-ați răsplătit? În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet.[25]

> Astăzi au pironit pe Cruce iudeii pe Domnul, Care a tăiat marea cu toiagul și i-a povățuit în pustie. Astăzi au împuns cu sulița coasta Celui ce a rănit Egiptul cu bătăi pentru ei, și au adăpat cu fiere pe Cel ce le-a plouat mană de mâncare.[26]

> Doamne, iudeii Te-au osândit la moarte pe Tine, viața tuturor. Cei ce au trecut pedeștri Marea Roșie prin toiag, pe Cruce Te-au pironit și cei ce au supt miere din piatră fiere Ți-au adus.[27]

> Nu vă înșelați iudei, că El este Cel ce v-a izbăvit prin mare și v-a hrănit în pustie.[28]

Înainte de a discuta despre o reformă liturgică, despre ce ar fi necesar și oportun, despre care ar trebuie să fie criteriile, este absolut crucial să încercăm mai întâi o contextualizare teologică a imnurilor în cauză.

---

[24] Theokritoff, „The Jews and the New Sion", p. 26.

[25] Sfânta și Marea Vineri, Antifonul XII. Asemănările cu *Improperiile* occidentale sunt evidente. A se vedea analiza detaliată a textului la Baumstark, „Der Orient und die Gesänge der *Adoratio Crucis*".

[26] Sfânta și Marea Vineri, Antifonul VI.

[27] Sfânta și Marea Vineri, Ceasul Împărătesc al Treilea, Troparul.

[28] Sfânta și Marea Vineri, Antifonul XII.

2. Contextualizare Teologică

Imnurile din Săptămâna Patimilor și alte imnuri praznicale

Prima observație ce trebuie făcută este că *Improperiile* occidentale și imnurile bizantine de tip *Improperia* disemnează o tradiție creștină venerabilă, tradiție care coboară, cum am arătat mai sus, până la Meliton al Sardesului, iar din punct de vedere al conținutului, până în Noul Testament[29], și continuă și reinterpretează o venerabilă tradiție a literaturii profetice a Bibliei (e.g., *Am* 2, 9-12; *Mi* 6, 1-5; cf. *Ne* 9, 26 pentru tema uciderii profeților de către Israel).[30] Cu toate acestea, continuitatea dintre polemica intra-iudaică ce caracterizează și dă chip diferitelor concepții ce se înfruntau pentru supremație în perioada celui de-al Doilea Templu[31] se cere a fi problematizată. Groen afir-

---

[29] W. R. Farmer (ed.), *Anti-Judaism and the* Gospels, Trinity Press International, Harrisburg, 1999; R. Bieringer et al., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Westminster John Knox, Louisville, 2001.

[30] J. Harvey, „Le «Rib-Pattern», requisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance", *Biblica* 43 (1962), p. 172–196; *Le Plaidoyer prophétique contre Israel après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien* Testament, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967; R. Murray, „Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature", în R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus,* The Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago, 1977, p. 109-131 [p. 129]; M. D. Brocke, „On the Jewish Origin of the Improperia", *Immanuel* 7 (1977), p. 44-51.

[31] Pentru polemica intra-iudaică reflectată de manuscrisele de la Marea Moartă vezi S. Goranson, „Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts", în P. W. Flint și James C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2 volume, Brill, Leiden, 1998–1999, volumul 2, p. 534-551. Pentru o discuție pe larg a polemicii dintre tradițiile ținând de Enoh și de Moise în iudaismul celui de-al doilea templu, vezi A. A. Orlov, *The Enoch–Metatron Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005; pentru polemica dintre calendarele lunar și solar, preoție zadokită și preoție hasmoneană, și între mișcarea rabinică emergentă și preoți, vezi R. Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford/Portland, 2005; pentru o comparație între afirmațiile anti-iudaice ale lui Luca și declarațiile

mă, foarte corect, că „creștinii au făcut uz, și de fapt abuz, de autocritica iudaică a profeților… din *Tanakh* și de autocritica din tradiția iudaică mai târzie, pe care le-au îndreptat împotriva întregului popor evreu."[32]

În primele decenii ale mișcării creștine, contextul pentru anti-iudaismul vitriolic din Biblia Ebraică, din unele scrieri apocaliptice aparținând perioadei celui de-al Doilea Templu, și din Noul Testament (e.g., „pui de vipere", „sinagoga Satanei", „vrăjmași ai lui Dumnezeu", „fii ai diavolului") se schimbă treptat, trecând de la o acerbă polemică *intra*-iudaică la o polemică între o Biserică predominant a neamurilor și „evrei". Observațiile lui Oskar Skarsaune, cercetător marcant al creștinismului timpuriu, sunt deosebit de pertinente:

> Ar merita să reflectăm puțin asupra nașterii acestei trăsături anti-iudaice a hermeneuticii creștine timpurii (și de mai târziu). ...Câtă vreme această tradiție se manifestă într-un setting intra-iudaic, nu se poate vorbi de tendințe anti-iudaice (și cu atât mai puțin „anti-semite"), ci de o autocritică iudaică dusă la extrem. … Ceva fatidic s-a întâmplat atunci când această tradiție a fost împropriată de creștinii dintre neamuri, cărora le lipsea baza unui sentiment de solidaritate cu poporul evreu. Foarte curând a degenerat într-un slogan împotriva evreilor din fire necredincioși și ucigași înveterați ai lui Hristos.[33]

---

rabinilor împotriva saduceilor, a samarinenilor, și a păgânilor, vezi C. Evans, „Is Luke's View of the Rejection of Jesus Anti-Semitic?", în D. D. Sylva (ed.), *Reimaging the Death of the Lukan Jesus*, Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990, p. 29-56, p. 174-183.

[32] B. Groen, „Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy", p. 380.

[33] Oskar Skarsaune, „The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries–Except Clement and Origen", în M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation. I/1: Antiquity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, p. 372-450 [p. 404]. A se vedea și discuția mai elaborată a aceluiași în: *Proof from Prophecy: A*

Prin urmare, orice considerații teologice, liturgice și pastorale asupra materialului imnografic trebuie să țină cont de contextul mai larg al creșterii Bisericii primare care începe ca o grupare *din interiorul* iudaismului secolului I, harismatică, egalitaristă, inovatoare (din punct de vedere teologic) și schismatică (din punct de vedere administrativ), și evoluează treptat spre o realitate din ce în ce mai definită „a neamurilor", în secolul II. Dacă atunci când avem în vedere utilizarea retoricii anti-iudaice de către creștini nu ținem cont de această schimbare treptată a „setting-ului" – ca să folosim fraza lui Skarsaune – precum și de polemica dusă de mișcarea rabinică emergentă împotriva teologiilor considerate drept eretice în virtutea percepției că ar fi vorba despre credințe în „două principii în ceruri"[34], riscăm să izolăm elementele problematice ale imnografiei bizantine de complexul istoric și teologic căruia îi aparțin în mod organic. Acest gen de miopie ne împiedică să găsim premisele corecte pentru o soluție la problema antiiudaismului creștin.

Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile, Brill, Leiden, 1987, p. 278-280, 288-295 și *In The Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, InterVarsity, Downers Grove, 2002, p. 262-264.

[34] Despre polemica rabinică împotriva noțiunii de „două principii în ceruri", a se vedea: A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1977 și D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004. Această categorie ar include speculațiile filoniene despre Logos, apoteoza diverșilor patriarhi, în special a lui Enoch, în literatura apocaliptică a celui de-al doilea templu, precum și, în creștinismul timpuriu, închinarea adusă lui Iisus ca Domn, care adaugă în plus o dificultate, anume propovăduirea faptului că „al doilea principiu", Logosul, „S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi" (*In* 1, 14) și este închinat ca „Domn și Dumnezeu" (*In* 20, 28) într-un cadru de cult.

Tiradă antisemită sau propovăduirea lui Hristos?

O a doua observație care se impune privește conținutul teologic al acestor imnuri. Însuși faptul că, în imnurile Bisericii, mustrările biblice ale Domnului către Israel sunt rostite de Hristos arată intenția *cu precădere hristologică* a acestor imnuri. În cântările din Vinerea Mare citate mai sus, mesajul este acela că „Cel ce a rănit Egiptul cu bătăi" *este Hristos*; „Cel ce a despărțit Marea Roșie" *este Hristos*; „Cel ce le-a plouat mană în deșert" *este Hristos* – că, într-un cuvânt, Hristos este „Domnul" despre care istorisește Cartea Ieșirii. Se poate spune că programul teologic al Săptămânii Mari este tocmai identificarea Domnului Iisus cu „Domnul" (κύριος/*YHWH*), Cel-ce-este, Dumnezeul părinților noștri, Domnul întreit-sfânt al serafimilor (*Isaia* 6), Slava ce șade pe heruvimi (*Iz* 1, 10; *Ps* 18, 10, LXX 17, 11), împăratul lui Israel (*Is* 44, 6).

Observația de mai sus se aplică imnografiei bizantine în general, putând fi verificată și în cazul altor imnuri praznicale care urmează în mod creativ tiparul imnografiei pascale (la Botezul Domnului, la Nașterea Domnului, la Întâmpinarea Domnului, șamd). De pildă, la praznicul Schimbării la Față, imnurile juxtapun arătarea lui Hristos în Tabor cu arătarea Sa la Darea Legii în Sinai, identificându-l pe Hristos ca dătător al Legii în Sinai, „purtat în nor, în foc, în ceață și în vifor" (*Iș* 19, 18-19; *Dt* 4, 11; *3 Rg* 19, 12)[35]. Astfel, cele ce odinioară i s-au arătat lui Moise în chip întunecat, i se arată pe Tabor în lumina strălucitoare a Schimbării la Față: aceeași slavă, aceleași preacurate picioare, același Domn[36]. Cântările de la praznicul Întâmpinării Domnului abundă și ele de aceeași lectură hristologică a teofaniei de pe

---

[35] Canonul I al Schimbării la Față, stihiră din Cântarea 4.

[36] „Tu în muntele Legii și în Tabor ai fost văzut de Moise, în nor de demult, iar acum în lumina Dumnezeirii celei neapropiate" (Canonul II al Schimbării la Față, stihiră din Cântarea 1); „Cel ce a grăit de demult cu Moise prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: *Eu sunt Cel ce sunt* [*Iș* 3, 14] de-a pururea, astăzi schimbându-Se la față în Muntele Taborului, înaintea ucenicilor,

Sinai[37]. La fel și imnurile de la Botezul Domnului: Botezătorul se cutremură, bine știind că are a-L boteza pe însuși Plăsmuitorul lui Adam[38], pe Dumnezeul lui Iacov[39], pe Dumnezeul lui Moise[40], pe Domnul care a afundat oastea Egiptului în Marea

---

Și-a arătat frumusețea cea dintâi a chipului...” (Schimbarea la Față, Stihoavnă la Vecernia Mare).

[37] „Primește, dreptule Simeon, pe Acela pe Care Moise mai înainte L-a văzut în nor, dând Legea în Sinai, Prunc făcându-Se acum și supunându-Se Legii. Acesta este Cel ce a grăit prin Lege...” (Întâmpinarea Domnului, Vecernia Mare, stihiră la *Doamne strigat-am*); „Cel vechi de zile, care a dat de demult Legea lui Moise în Sinai, astăzi Prunc este văzut și după Lege, ca un Făcător al Legii, Legea plinind, în biserică este adus și este dat bătrânului...” (Întâmpinarea Domnului, Vecernia Mare, stihiră la Litie); „Astăzi Simeon primește în brațe pe Domnul Slavei, pe Care Moise mai înainte sub nor L-a văzut, în Muntele Sinai când i-a dat lui tăbliţele...” (Întâmpinarea Domnului, Vecernia Mare, stihiră la Litie). Vezi și următoarele: „Astăzi Cel ce a dat de demult Legea lui Moise în Sinai, Se supune pentru noi poruncilor Legii...” (Întâmpinarea Domnului, Vecernia Mare, stihiră la Litie); „Astăzi sfințita Maică și cea mai înaltă decât Biserica, la Templu a venit, arătând lumii pe Dătătorul de Lege și Făcătorul lumii” (Întâmpinarea Domnului, Vecernia Mică: *Slavă* la *Doamne strigat-am*).

[38] „Văzând Făcătorul pe cel ce l-a zidit cu degetele întru întunericul greșelilor și în legături de nescăpat, ridicându-l, l-a pus pe amândoi umerii Săi [*Lc* 15, 5]; iar acum în vârtejurile curgerilor năvalnice îl spală de rușinea cea de demult, a răului obicei al lui Adam” (Botezul Domnului, Canonul II, stihiră la Cântarea V); „Acestea zice Domnul către Ioan : proorocule, vino de Mă botează pe Mine, Cel ce te-am zidit pe tine, și luminez cu har și curățesc pe toți; atinge-te de dumnezeiescul Meu creștet și nu te îndoi” (Înaintepăznuirea Botezului Domnului: stihiră la Ceasul Împărătesc VI).

[39] „Astăzi proorocia psalmistului se împlinește: că marea, zice, a văzut și a fugit; Iordanul s-a întors înapoi de la fața Domnului, de la fața Dumnezeului lui Iacov, Cel ce a venit să primească botez de la rob, ca noi spălându-ne de necurăția idolească, să ne luminăm sufletele printr-însul” (Înaintepăznuirea Botezului Domnului: stihiră la Ceasul Împărătesc VI).

[40] [Ioan Botezătorul, către Hristos]: „Arătatu-și-a Moise dumnezeiasca-i cucernicie pe care a avut-o, apropiindu-se de Tine. Că dacă Te-a înțeles, când l-ai strigat din rug, îndată și-a întors fața [*Iș* 3, 6]. Dar eu cum Te voi privi deslușit, sau cum îmi voi pune mâna peste Tine?…” (Canonul I la Botezul Domnului, stihiră din Cântarea 4); „...că de Te voi boteza pe Tine, mă vor

Roșie[41]. Pretutindeni în aceste cântări întâlnim aceeași interpretare a teofaniilor biblice (și, pe cale de consecință, aceeași hristologie care identifică pe Hristos cu YHWH, numită de cercetători ai creștinătății timpurii „YHWH Christology"); de notat însă absența polemicii anti-iudaice! După părerea mea, această absență demonstrează că accentele anti-iudaice nu țin de esența mesajului teologic al imnurilor.

Voi reveni asupra acestor chestiuni în secțiunea finală a eseului. Înainte însă de a vorbi despre responsabilitatea clerului și de face sugestii preliminare cu privire la reforma liturgică a imnografiei, este important să ne întrebăm asupra locului pe care îl ocupă exegeza biblică a imnurilor de tip *Improperia* în tradiția exegetică a creștinătății timpurii.

3. Contextualizare exegetică. Exegeza creștină a teofaniilor biblice

Este importantă recunoașterea faptului că interpretarea hristologică a teofaniilor Vechiului Testament, care stă la baza cântărilor de tip *Improperia*, constituie unul dintre cele mai marcante, persistente, și polivalente „ingrediente" ale procesului de cristalizare a unei exegeze, doctrine, liturghii și spiritualități distincte, începând din primele etape ale mișcării inițiate de Iisus și continuând de-a lungul întregului prim mileniu al erei noastre. Noul Testament face aluzie adeseori la Numele dumnezeiesc (*Iș* 3,14, *egō eimi ho ōn*; *Iș* 6, 3, *kyrios*) și îl

---

învinui: muntele ce fumega cu foc [*Iș* 19, 8], marea ce s-a despățit în două și Iordanul acesta care s-a întors [*Ps* 113/114, 5]" (Canonul I la Botezul Domnului, stihiră din Cântarea 4).

[41] „Pe Cel ce a acoperit cu valul mării, oarecând, pe prigonitorul tiran, apele Iordanului Îl țin și Îl acoperă acum, curățind omenește a mea curățire, căci cu slavă S-a preaslăvit" (Înaintepraznuirea Botezului Domnului, Canon la Pavecerniță, Irmosul Cântării 1). Cf. Înaintepraznuirea Nașterii Domnului, Canon la Pavecerniță, Irmosul Cântării 1: „Pe Cel ce a acoperit oarecând cu valul mării pe prigonitorul tiran, pe Cel ascuns în iesle Îl caută Irod să-L ucidă".

propovăduiește pe Iisus Hristos „Domn” (*kyrios*) – evident cu referire la „Domnul” din viziunile proorocilor (*kyrios* în LXX). Rădăcinile acestei hristologii, numite de cercetători „YHWH Christology”, „Christology of Divine Identity” sau „divine Christology,” se găsesc în Evanghelia după Marcu, în Evanghelia după Ioan, în corpusul paulin, și în Epistola Sobornicească a lui Iuda[42]. La mare cinste în epoca preniceană, a constituit apoi fundamentul pe care s-a contruit hristologia sinoadelor ecumenice. A avut un rol semnificativ în manuale catehetice precum *Demonstrarea propovăduirii apostolice* a lui Irineu și nu a lipsit nici din *Pedagogul* lui Clement Alexandrinul. A contribuit substanțial la articularea credinței creștine a lui Iustin Martirul împotriva iudaismului vremii[43] și a făcut parte

[42] R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans: Grand Rapids, 2008; A.T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, SPCK, Londra, 1965; W. Binni și B.G. Boschi, *Cristologia primitiva: dalla teofania del Sinai all'Io sono giovanneo*, Dehoniane, Bologna, 2004; D. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* Mohr Siebeck, Tübingen, 1992; C. Tilling, *Paul's Divine Christology*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012; D. Block, „Who do Commentators say 'the Lord' is? The Scandalous Rock of Romans 10:13”, în: E.S. Porter, E.J. Schnabel (eds.), *On the Writing of New Testament Commentaries: FS Grant R. Osborne*, Brill, Leiden, 2012, p. 173-192; C. K. Rowe, „Romans 10:13: What Is the Name of the Lord?”, în: *Horizons in Biblical Theology* 22 (2000), p. 135- 173; E.E. Ellis, „Deity-Christology in Mark 14:58”, în: M. Turner, J.B. Green (eds.), *Jesus of Nazareth Lord and Christ: Essays in the Historical Jesus and New Testament Christology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994, p. 192-203; T.J. Geddert, „The Implied YHWH Christology of Mark's Gospel: Mark's Challenge to the Reader to «Connect the Dots»”, în: *Bulletin for Biblical Research* 25 (2015), p. 325-340; J.E. Fossum, „Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7”, în: *New Testament Studies* 33 (1987), p. 226-243; Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006; C.B. Kaiser, *Seeing the Lord's Glory: Kyriocentric Visions and the Dilemma of Early Christology*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 2014; S.M. McDonough, *Christ as Creator: Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford University Press, New York, 2009.

[43] Vezi C. Gieschen, „The Divine Name in Ante-Nicene Christology”, în: *Vigiliae christianae* 57 (2003), p. 115-158; B. Bucur, „Clement of Alexandria's

din arsenalul anti-dualist al lui Irineu și Tertulian. Acesta era, într-adevăr, argumentul crucial utilizat de Tertulian și Ipolit al Romei împotriva monarhienilor, mai târziu de Eusebie al Cezareii împotriva lui Marcel al Ancirei, și de către omieni împotriva teologiei „modaliste" a lui Fotin din Sirmium. La finele primului mileniu, exegeza textelor teofanice (e.g., *Fc* 18, 28, 32; *Iș* 3, 19, 24, 33; *Is* 6; *Iz* 1; *Avc* 3, 2, LXX) ajunsese o componentă inextricabilă a credinței creștine, așa cum se exprimă aceasta și este experiată în liturghie, atrăgând irezistibil privirea iconarilor, alcătuirile iscusite ale imnografilor și uimitoarele istorisiri ale hagiografilor[44]. Interpretarea hristologică a teofaniilor stă la temeiul teologiei bizantine a icoanei[45] și își are contrapartea vizuală în numeroase icoane și ilustrații ale manuscriselor bizantine. O viziune alternativă – anume că teofaniile ar fi manifestări create ale naturii dumnezeiești – a fost promovată de Augustin al Hiponei și a devenit, în timp, normativă în creștinismul occidental[46]. În Bizanțul secolului

---

Exegesis of Old Testament Theophanies", în: *Phronema* 29 (2014), p. 63-81; „Justin Martyr's Exegesis of Old Testament Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism", în: *Theological Studies* 75 (2014), p. 34-51.

[44] Vezi Bogdan Bucur, „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?", în: *Theological Studies* 68 (2007), p. 81-112; *Scripture Re-envisioned Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible*, Brill, Leiden, 2018, cap. 2: „Before Abraham Was, I Am": Re-Envisioning the Theophany at Mamre (p. 42-70); cap. 6: „Isaiah Saw His Glory": Re-Envisioning Prophetic Visions (p. 157-190); cap. 7: ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ: Observations on Hab 3:2 (LXX) and Its Reception (p. 191-207).

[45] A. Giakalis, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden, 2005, p. 59, n. 23.

[46] B. Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins: Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift 'De videndo Deo'*, Hereder, Roma, 1971; M.R. Barnes, „Exegesis and Polemic in Augustine's *De Trinitate* I", *Augustinian Studies* 30 (1999), p. 43-60; Bogdan Bucur, „Theophanies and Vision of God in Augustine's De Trinitate: An Eastern Orthodox Perspective", în: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 52 (2008), p. 67-93.

XIV aceeași exegeză hristologică a teofaniilor biblice în termenii mai sus menționatei „YHWH Christology" a constituit infrastructura exegetică a controversei isihaste[47]. De aceea îmi permit să afirm că exegeza teofaniilor biblice, atât de prezentă în imnurile praznicale bizantine, nu este pur și simplu un filon tradițional între altele, ci însăși inima Tradiției creștine. După cum afirmă Alexander Golitzin,

> Teofania străbate pretutindeni în tradiția ortodoxă, punându-și amprenta pe dogmatica și liturghia ei. Iisus, fiul Mariei, este Însuși Cel ce S-a arătat lui Moise și proorocilor: aceasta este mărturia constantă a Părinților preniceeni, care rămâne fundamentală în cursul controverselor trinitare ale secolului IV și în disputele hristologice de mai târziu[48].

Este limpede că infrastructura exegetică a imnurilor bizantine de tip *Improperia* se cuvine tratată cu maximă atenție. Găsim aici nu mai puțin decât cea mai veche hristologie a Bisericii – Κύριος Ἰησοῦς, „Domn este Iisus" (*I Co* 12, 3; *Rom* 10, 9; *Fil* 2, 11)—înveștmântată în frumoasa haină a imnografiei și împărtășindu-ni-se liturgic. Evident, locul aparte pe care îl ocupă imnografia în Biserică îi asigură o circulație și receptare fără egal în literatura patristică.

---

[47] Vezi J.S. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", în: *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-1961), p. 186-205; 9 (1963-1964), p. 225-270; Bogdan Bucur, „Dionysius East and West: Unities, Differentiations, and the Exegesis of Biblical Theophanies", în: *Dionysius* 26 (2008), p. 115-138.

[48] A. Golitzin, „Theophaneia: Forum on the Jewish Roots of Orthodox Spirituality", în: A.A. Orlov, B. Lourie (eds.), *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, Byzantinorossica, Sankt Petersburg, 2007, p. xvii-xx (p. xviii).

În loc de concluzii: considerații pastorale și liturgice

Retorica apăsat anti-iudaică a unora dintre imnurile bizantine ridică astăzi grele probleme etice și pastorale. Majoritatea confesiunilor creștine au căutat să rezolve aceste probleme pe calea unor reforme liturgice. Din anii 1980, Improperiile au devenit opționale în parohiile catolice din SUA, fiind de regulă înlocuite de alte texte precum Psalmul 22 (în LXX, Psalmul 21). Unele comunități catolice de rit bizatin (greco-catolice) au înlocuit în mod tacit termenii de iudei în anii 1980, cu „oameni răi", „păcătoși", etc.[49] O versiune revizuită în uzul grupării Luterane „Missouri Synod" din SUA înlocuiește referințele la Cartea Ieșirii cu stihuri precum „Eu v-am liberat din închisoarea păcatului și morții", „Pe vrăjmașii voștri i-am biruit", „Cu Cuvântul Meu v-am hrănit și cu apă vie v-am răcorit"[50]. O carte de cântări metodistă recomandă adăugarea de noi versuri (e.g., „Eu v-am altoit pe pomul lui Israel, alesul Meu, iar voi v-ați ridicat împotriva lor cu prigoniri și asasinate în masă. V-am făcut împreună moștenitori cu ei ai legământului Meu, iar voi ați făcut din ei țapi ispășitori pentru vina voastră") și îndeamnă la crearea unei versiuni contemporane care să aducă și alte exemple de abuz al darurilor lui Dumnezeu[51].

Modificarea sau eliminarea unor fraze problematice din anumite cântări poate fi ea însăși problematică, dacă nu este făcută în consultare cu trupul eclezial și dacă, odată cu versetele ofensatoare, nu pune în discuție și problema subiacentă a atitudinii anti-iudaice. Ar fi necesară, mai degrabă, o dezbarere de bună substanță teologică, ghidată de conștiința responsabilității

---

[49] Informație preluată de la B. Groen („Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy", p. 386), care trimite la Liturghierul greco-catolic în limba olandeză: *Byzantijns Liturgikon*, Sint Johannes Van Damascus-kapel, Tilburg and Zagreb, 1991, p. 419-540.

[50] *Lutheran Worship Agenda*, Concordia, St. Louis, 1984.

[51] H.L. Hickman (ed.), *The New Handbook of the Christian Year: Based on the Revised Common Lectionary* Abingdon, Nashville, 1986, p. 188-190.

pastorale, și care să angajeze întreaga Biserică, cu privire la interacțiunea Ortodoxiei cu iudaismul Sinagogii și, în general, cu acei frați după trup ai Domnului care ne sunt, astăzi, contemporani.

Este necuviincios, imoral, și cu totul nenecesar să continuăm a cânta despre cum „înălțându-Se astăzi Hristos se pierde neamul iudaic (γένος Ἑβραίων)"[52]. Orice se poate spune, și trebuie spus, despre semnificația teologică a acestei afirmații[53], Biserica trebuie să își propovăduiească teologia doxologică într-un mod ce manifestă cuvenita sensibilitate față de suferințele îndurate, nu de mult, în granițele unor state dictatoriale ai căror cetățeni își clamau credința creștină, de către milioane de semeni de-ai noștri cu trup și sânge, tocmai pentru că făceau parte din „neamul iudaic".

La fel este de adevărat că se cuvine să manifestăm înțelegere față de acei creștini ortodocși a căror percepție despre evrei și iudaism este filtrată prin prisma experienței de a fi marginalizați

---

[52] Denia Vinerii Mari, stihiră la Laude.

[53] Vezi E. Theokritoff, „The Jews and the New Sion", p. 39: „… În ce sens «se pierde neamul iudaic»? … Referința la Hristos care se va «înălța», în Ioan 12, reia utilizarea, mai devreme, a aceleiași: Fiul Omului «trebuie să se înalțe, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (*In* 3, 14-15). Neamul evreiesc, ca unitate, nu a crezut și, în consecință «se pierde» (pentru a nu a se crea impresia unui destin irevocabil, trebuie ținut seama de faptul că același verb este oaia cea «pierdută»)… nu poate fi o coincidență faptul că pasajul din urmă urmează după explicația pe care Iisus i-o dă lui Nicodim, anume că «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu» (*In* 3, 5). Având în vedere criteriul pentru intrarea în Împărăție–credință și botez–în mod limpede nu este loc aici pentru «neamul evreilor», sau pentru neamul păgânilor, ca entitate aparte". Concluzia lui Theokritoff este că „atitudinea față de poporul lui Israel în cadrul slujbelor este, în cea mai mare parte, coerentă din punct de vedere teologic și fidelă față de mesajul profeților și al apostolului, care sunt și sursa de inspirație a textelor... accentul pus pe căderea celei mai mari părți a poporului Israel are rolul de a sublinia momentul crucial în care neamurile pot fi «altoite» pe rădăcina poporului lui Dumnezeu" (49).

și oprimați de către Statul Israel. Acest element este foarte bine articulat în studiul lui Azar:

> Nu trebuie să decontextualizăm dezbaterea asupra posibilelor schimbări ale acestor texte. A trata în abstract despre relațiile dintre Ortodoxie și iudaism constituie o negare, de pildă, a contextelor foarte diferite în care se găsesc creștinii ortodocși din Rusia sau din Occident prin comparație cu creștinii ortodocși din comunitățile palestiniene. Pentru a lua un exemplu important, Patriarhia Ortodoxă a Ierusalimului întreține relații diverse, complicate și adesea tensionate cu Statul Israel, cu celelalte Biserici Ortodoxe (care sunt independente între ele) și, mai cu seamă, cu credincioșii pe care îi păstorește, fiecare dintre acestea oferind dimensiuni unice ale nevoii de îmbunătățire a relațiilor iudeo-creștine. Apelul la modificarea acestor texte liturgice, lansat în țările în care tensiunea sau dificultatea resimțite de creștini în raport cu iudaismul sau cu Statul Israel sunt minime sau inexistente, trebuie articulat cu maximă atenție și grijă atunci când este reluat în acele teritorii în care, fără doar și poate, creștinii trec prin astfel de experiențe[54].

Pentru a adăuga la complexitatea situației descrise mai sus, este de notat starea de fapt din multe parohii ale Arhiepiscopiei Antiohiene din America sau Australia: în biserică se găsesc la rugăciune și se împărtășesc dintr-un același Potir imigranți din Siria, Liban, Iordania, și din Țara Sfântă – oameni pentru care numele de „Israel" este asociat aproape automat cu ocupația militară, intervențiile brutale ale poliției, cu nedreptăți și umiliri de tot felul – precum și protestanți convertiți la Ortodoxie care adeseori și-au păstrat vederile politice și convingerile pro-Israeliene.

În orice caz, avem multe de redescoperit din cugetul Bisericii, începând poate cu îndemnurile Sfântului Apostol Pavel către creștinii dintre neamuri – acei nou veniți, altoiți pe măslinul

---

[54] M. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox", p. 26.

lui Israel: „Nu te mândri faţă de ramuri ... nu tu porţi rădăcina, ci rădăcina pe tine" (*Rm* 11, 18). În chestiunea aceasta cred că de mare folos în croirea drumului nostru înainte ne-ar putea fi următorul cuvânt al unui învăţat episcop ortodox:

> În Iisus din Nazaret, fiul Mariei şi Fiul şi Cuvântul din veci al Tatălui, a fost într-un anume sens, s-a răstignit, a înviat, şi a fost transformat însuşi Israel, astfel încât să devină începătură a zidirii celei noi (*1 Co* 15, 20), „Adam cel de pe urmă" sau ceresc (cf. *1 Co* 15, 45 ff.; *Rm* 5, 12 ff.), începutul veacului ce va să vină (*Col* 1, 18). Însă ar fi greşit, cel puţin în tradiţia ortodoxă, să punem accentul pe această transformare, pe aceste circumstanţe schimbate, considerând că ele denotă o ruptură clară cu Israelul patriarhilor, regilor, şi proorocilor. Este adevărat că marea majoritate a lui Israel nu a primit schimbarea şi că au continuat până în ziua de astăzi în afara Bisericii; aş spune însă că acea despărţire a fost şi este nu atât între Biserică şi Israel, ca entităţi separate şi de sine stătătoare, cât mai degrabă o schismă în interiorul lui Israel, o schismă pe care, dacă este să dăm crezare Apostolului, Dumnezeu–şi numai Dumnezeu!–o o va vindeca la sfârşitul zilelor (vezi *Rm* 9-11). Polemica dintre creştini şi evrei, atât în veacurile de început ale Bisericii cât şi în timpuri mai recente, a pus în umbră această legătură şi rudenie fundamentală, însă nu a putut să o şteargă. Este vorba despre ceva intrinsec în cele mai timpurii documente ale creştinătăţii şi de atunci neîncetat oglindit în literatura şi liturghia ortodoxă. Astfel, pentru Sf. Pavel, după cum îl înţeleg eu, chestiunea în discuţie în epistole precum Galateni şi, mai cu seamă, Romani, nu este axată pe respingerea lui Israel, ci mai degrabă, prin Mesia, pe extinderea hotarelor lui Israel astfel încât acestea să includă neamurile[55].

[55] A. Golitzin, „Scriptural Images of the Church: An Eastern Orthodox Reflection", în: T. Grdzelidze (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic: Ecu-*

Dacă și când va fi vorba despre aplicarea unor corecturi liturgice, ortodocșii ar face bine să evite unele dintre soluțiile adoptate de frații noștri despărțiți, soluții bine intenționate însă – cred eu – inepte din punct de vedere teologic. Mai precis, este de maximă importanță să evităm înlocuirea referințelor concrete la prezența lui Dumnezeu în Vechiul Testament (Paștile, Darea Legii în Sinai, mana, apa izvorând din piatră seacă) pentru că aceasta ar dilua mesajul hristologic al imnurilor – anume acela că Hristos este Însuși Domnul (*kyrios*) din istoria *Ieșirii*[56]. Mai degrabă decât să eliminăm, pe calea unei reforme liturgice, această hristologie străveche și de impact incomparabil, mi se pare imperativ să subliniem că, departe de a justifica în vreun fel atitudinea anti-iudaică, mustrările profetice împotriva Israelului biblic sunt actualizate liturgic pentru a vorbi *creștinilor* și a-i chema să înțeleagă cine este Cel care le stă înainte, astfel încât *creștinii* să se poată încredința, „iară și iară", lui Hristos ca „Domn" și Dumnezeu al lui Avraam, Isaac, și Iacov, ca împărat al lui Israel. Odată ce inima hristologică a imnurilor este recunoscută ca atare, devine mult mai ușor să discernem implicațiile lor etice esențiale[57].

---

menical Reflections on the Church, WCC Publications, Geneva, 2005, p. 255-266 (p. 255-256).

[56] Cf. M. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox", p. 24: „Prin dez-istorizarea textelor, astfel încât evreii ajung complet neimplicați, în cele din urmă, în moartea lui Hristos, se pierde un element absolut esențial al imnurilor, anume faptul că Ziditorul și Răscumpărătorul din Cărțile lui Moise este respins chiar de cei pe care i-a zidit și răscumpărat. Dez-istorizarea totală ar pierde juxtapoziția radicală, minunea paradoxului, care pune în evidență modul în care Ortodoxia înțelege taina lui Dumnezeu-Omul răstignit de bună voie pe lemnul pe care Însuși l-a zidit".

[57] Prin „implicații de ordin etic" am în vedere abordarea sugerată de mitropolitul Kallistos Ware („The Meaning of the Great Fast", în: *The Lenten Triodion*, trans. Mother Mary and Kallistos Ware, Faber & Faber, Londra/Boston, 1977, p. 60): „Dacă deplângem faptele lui Iuda, nu o facem cu o vindicativă îndreptățire de sine, ci întotdeauna cu conștiința propriei noastre vini … În general, așa trebuie înțelese toate pasajele din Triod ce par a fi în-

Am arătat mai devreme că interpretarea hristologică a teofaniilor se întâlnește în imnuri praznicale din care lipsește retorica anti-iudaică, și că, de aceea, accentele antisemite nu țin de esența mesajului teologic al imnurilor. Orice reformă liturgică ar trebui să se ghideze după criteriile menținerii mesajului teologic al imnurilor (anume: Hristos este Domnul patriarhilor și proorocilor, Dătătorul Legii în Sinai, Slava arătată proorocilor în chip omenesc) și al extirpării „înfloriturilor" anti-iudace[58]. În unele cazuri ar fi poate util să schimbăm diateza unui verb de la activ la pasiv; în altele, să schimbăm sau să lărgim adresantul din „evrei" în „credincioși" sau „frați", *fără a schimba însă referința la teofaniile Vechiului Testament*. De exemplu, „Astăzi au pironit pe Cruce iudeii pe Domnul, Care a tăiat marea cu toiagul și i-a povățuit în pustie. ...Astăzi au împuns cu sulița coasta Celui ce a rănit Egiptul cu bătăi pentru ei" ar putea fi rescris în forma următoare: „Astăzi s-a pironit pe Cruce Domnul, Cel Ce a tăiat marea cu toiagul și l-a povățuit pe Israel în pustie… Astăzi s-a împuns cu sulița coasta Celui ce a rănit Egiptul cu bătăi pentru Israel". Sau, în loc de „Nu vă înșelați, iudei, că El este Cel ce v-a izbăvit prin mare și v-a hrănit în pustie" am putea citi „Să nu ne înșelăm, fraților, căci Acesta este Cel ce l-a izbăvit prin mare pe Israel și l-a hrănit în pustie". Și ce s-ar pierde oare dacă, în loc de a cânta „înălțându-Te astăzi se pierde neamul iudaic", Biserica s-ar concentra pe faptul că Cel ce S-a înălțat pe Cruce deschide tuturor calea către Dumnezeu, și că numai Acesta, Cel Răstignit, poate înălța la cer pe cei ce se mântuiesc aducând cântare

---

dreptate către evrei. Atunci când Triodul îi denunță pe cei care l-au respins și l-au dat morții pe Hristos, recunoaștem că aceste cuvinte nu se aplică numai altora, ci nouă înșine: căci oare nu l-am trădat noi adeseori pe Mântuitorul în inimile noastre și nu l-am răstignit din nou?"

[58] Cf. M. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox", p. 26: „De astfel de apariții ale retoricii *psogos* [ψόγος, mustrare, dojană, reproș. Nota mea, B.B.] ne putem lipsi, păstrând însă minunea paradoxală a a dumnezeiești *synkatabasis* a lui Hristos [συγκατάβασις, pogorământ, adaptare prin asumarea smerită a nivelului inferior al interlocutorului. Nota mea, B.B.].

Mântuitorului? Cât despre numeroasele cazuri de „invective neîndreptățite" goale de conținut teologic, reiau cuvintele părintelui Eugen Pentiuc, foarte potrivite, citate mai sus: „Poezia imnurilor ortodoxe este prea sublimă pentru a fi schimonosită de sentimente atât de josnice".

Modificarea textelor și cutumelor liturgice ortodoxe nu este, în sine, nici greșită nici fără precedent. Ca un exemplu relevant, Azar ne invită să luăm în considerare faptul că „în practica de astăzi proclamarea solemnă a Sinodiconului Ortodoxiei nu mai include anatema împotriva «Elinilor»"; eliminarea referințelor negative la evrei ar fi o decizie asemănătoare[59].

A sosit timpul, cred, ca Biserica Ortodoxă să exorcizeze duhul anti-iudaic ce ne stă în prag și caută să ne târască după el, pentru a ne întina liturghisirea și de a ne înghiți sufletele (*Fc* 4, 7). Cred, de asemenea, că trebuie să avem grijă de comorile pe care le-am primit moștenire; și să fim cu luare aminte la propovăduirea hristologică a imnurilor ce dau glas exegezei tradiționale a teofaniilor Vechiului Testament. Nădăjduiesc ca eseul de față să fi adus o cât de mică contribuție la aflarea căii ce ne stă înainte.

[59] M. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox", p. 22-23.

Permanenţa legământului şi textele liturgice bizantine

Maica Éliane Poirot o.c.d.*

The Covenant of God with his people Israel it is not abolished by the coming of Christ, because „the gifts and the vocation of God are without repentance". Some texts of byzantin liturgy, composed in a polemic context, had to be reviewed so that they may be a testimony of the Covenant's permanence. Prominents voices of contemporary orthodoxy took already attitude on the subject.

Keywords: covenant, byzantin liturgy, antijudaism, revision

Scriptura face din Legământ o noţiune centrală. Cuvântul viu al lui Dumnezeu ne descoperă planul Tatălui care face legământ cu oamenii după Adam, „creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu", pentru a face din el partenerul Său și a-i încredinţa lumea[1]. Curcubeul va fi primul semn al legământului veșnic, pe care Dumnezeu îl stabilește cu omenirea prin Noe[2]. Urmează apoi chemarea lui Avram. Scoţându-l din ţara sa și din familia sa de origine, Dumnezeu va face din el un popor mare, în care „vor fi binecuvântate toate neamurile pământului" (*Fc* 12, 3) și încheie cu el un legământ: „să fie legământ veșnic, așa că Eu voi

* Monahie în Ordinul Carmelitelor Descultţe, studii doctorale la Institutul Saint Serge din Paris și la Facultatea de Teologie catolică din Strasbourg, din 1994 stabilită în România, la Schitul „Sfânta Cruce" din Stânceni (MS). Email: elianeocd@yahoo.fr. Acest articol este rezultatul unui studiu sistematic al Liturgiei bizantine în raport cu misterul lui Israel, care a fost întreprins împreună cu Sandrine Caneri, acreditată de către Adunarea episcopilor ortodocși din Franţa ca vice-preşedinte în comitetul director al asociaţiei Amitié Judéo-Chrétienne de France. Mulţumiri pentru traducerea din franceză Pr. Cornel Dîrle.

[1] *Fc* 1, 28; 2, 16; 9, 8-17; *Iș* 24, 8; *Dt* 28, 69; *Ios* 24; *Ne* 10 etc.

[2] *Fc* 9, 8-17.

fi Dumnezeul tău și al urmașilor tăi de după tine" (*Fc* 17, 7). Tăierea împrejur îi va fi semnul: „Toţi cei de parte bărbătească ai voștri să se taie împrejur… și acesta va fi semnul legământului dintre Mine și voi" (*Fc* 17, 10-12).

Astfel, Legământul, fără încetare reînnoit și dăruit de la începuturi, este expresia inițiativei și a fidelității lui Dumnezeu. Prin Legământ se naște Israel și există ca popor creat de Dumnezeu: „Eu sunt Domnul, Sfântul vostru, Ziditorul lui Israel, împăratul vostru… Și acum ascultă Israele, pe care te-am ales. Așa zice Domnul, Făcătorul și Ziditorul tău din pântecele maicii tale" (*Is* 43, 15; 44, 1-2).

Și invers, Israel Îl alege pe Dumnezeu, oarecum. Acceptă să intre în Legământ prin ascultarea de Cuvântul dumnezeiesc: „Toate câte a grăit Domnul le vom face și le vom asculta" (*Iș* 24, 7). Ne este descoperită astfel legătura dintre Legământ și alegere, care este deosebit de clară aici. Pentru că după acest angajament al tuturor fiilor lui Israel, Moise stropește poporul cu sângele jertfei de tot și spune: „Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi, după toate cuvintele acestea" (*Iș* 24, 8).

Vorbim de alegere, dar acest cuvânt ca atare, nu este biblic. Cuvântul folosit în Biblia ebraică este rădăcina ba<u>h</u>ar בחר care înseamnă „a alege", dar și „a încerca"[3]. Precizăm că Scriptura nu spune niciodată că alegerea lui Israel îi conferă privilegii, dimpotrivă, este o alegere la unele obligații suplimentare, pe care poporul, în mod liber, a acceptat să le asume: păzirea poruncilor. Aceasta face din el un popor consacrat, „vor vedea toate popoarele pământului că porţi numele Domnului Dumnezeului tău" (*Dt* 28, 9-10) și este o punere la încercarea de temut, cea a unei grele responsabilități. Este prima, cea care îl face liber și trebuie să fie responsabil pentru a fi cu adevărat liber. Însă a fost adesea și un jug pentru Israel, în decursul istoriei sale, „o dură fericire".

Și pentru ca acest popor să știe că nu este mai meritoriu decât oricare alt popor, Dumnezeu i-o spune în mod explicit:

---

[3] *Is* 48, 10: „te-am încercat în cuptorul nenorocirii".

„Domnul v-a primit nu pentru că sunteţi mai mulţi la număr decât toate popoarele – căci sunteţi mai puţini la număr decât toate popoarele – ci pentru că vă iubește Domnul și ca să Își țină jurământul pe care l-a făcut părinţilor voștri" (*Dt* 7, 7). Scriptura atestă că nu se poate atribui nici un merit lui Israel, ci această alegere manifestă doar voința și iubirea lui Dumnezeu. De partea sa, Israel s-a angajat să pună în practică poruncile lui Dumnezeu, ia în serios legământul stabilit pe Sinai și face în schimb experiența, în ciuda micimii sale, a unui Dumnezeu care se face apropiat: „Este oare vreun popor mare, de care dumnezeii lui să fie așa de aproape, cât de aproape este de noi Domnul Dumnezeul nostru, oricând Îl chemăm?" (*Dt* 4, 7). Israel își cunoaște responsabilitatea de a sfinți Numele Domnului și de a da mărturie neamurilor că nu este alt Dumnezeu: „Voi sunteţi martorii Mei, zice Domnul, și Sluga Mea, ca să știți, să credeți și să pricepeţi că Eu sunt (…) Eu sunt Domnul și nu este izbăvitor afară de Mine" (*Is* 43, 10a-11). Dumnezeu îl alege, dar știe că acest popor este un popor nesupus și că trebuie să se ferească de orice aroganță: „Să știi astăzi că nu pentru dreptatea ta îţi dă Domnul Dumnezeul Tău să moștenești acest pământ bun, că tu ești un popor tare la cerbice… necontenit v-aţi împotrivit Domnului… și aţi pornit pe Domnul asupra voastră, așa încât a vrut să vă piardă" (*Dt* 9, 6, 7, 8).

Aceste cuvinte sunt clare și ne arată că alegerea lui Dumnezeu s-a pus asupra lui Israel, însă că acest popor nu este deasupra altora și nu are vreun merit particular, el care, ca toate celelalte popoare, a putut fi uneori un popor tare de cerbice, răzvrătit sau infidel. Astfel, acest popor are ceva paradigmatic, fiecare popor se poate recunoaște în el. Din moment ce Legământul între Dumnezeu și Israel se pune în acești termeni, putem înţelege că alegerea nu este în niciun fel exclusivă, ci inclusivă[4]. Profeţii din Israel, mai mult decât alţii, au exprimat-o bine. „Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor (…) ca

[4] Sifré la *Dt* 11, 12.

să duci mântuirea Mea până la marginile pământului" (*Is* 42, 6; 49, 6 și *FA* 13,47).

Dacă Legământul încheiat cu poporul a putut fi afectat sau rupt, este doar din greșeala oamenilor (*Os* 2, 4; *Ir* 11, 10; *Iz* 16, 59; 17, 19), însă fidelitatea lui Dumnezeu nu are margini. Expresia „Legământ nou" există deja în Vechiul Testament, este deja vestit de profeți și nu este de o natură diferită de anteriorul, este vorba despre același Legământ, însă înnoit. Noutatea sa constă în faptul că „zice Domnul: voi pune Legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie" (*Ir* 31, 33). Iar profetul precizează că acest Legământ este încheiat tot cu casa lui Israel, pentru că „Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni" (*Ir* 31, 34)[5]. Toate acestea ne arată că relația dintre Dumnezeu și om, datorită nestatorniciei omului, este supusă la tot felul de variații și că infidelitățile vor rămâne posibile până la sfârșitul veacurilor. Însă repetatele reînceputuri și reînnoiri scot bine în evidență răbdarea și permanenta fidelitate a lui Dumnezeu.

Când Sfântul Pavel spune: „nu copiii trupului sunt copii ai lui Dumnezeu, ci fiii făgăduinței se socotesc urmași" (*Rm* 9, 8), nu trebuie decât să ne amintim ceea ce spusese Dumnezeu în mai multe rânduri, că Legământul atârnă de responsabilitatea lui Israel: „cel de parte bărbătească netăiat împrejur, care nu se va tăia împrejur în ziua a opta, sufletul acela se va stârpi din poporul său, căci a călcat legământul Meu" (*Fc* 17, 14), la fel, cel care mănâncă sângele animalului, pentru că sângele este sufletul său, se va stârpi (*Lv* 17, 9), precum și cel care fără motiv întemeiat nu va face Paștile (*Nm* 9, 13). Urmașul lui Iacob care renegă legământul va fi exclus din moștenirea lui Avraam.

Astfel, de la un capăt la altul al istoriei omenirii, Dumnezeu reînnoiește neîncetat același unic Legământ, după cum afirmă H. Urs von Balthasar: „Dumnezeu a încheiat cu omenirea nu mai multe legăminte, ci un legământ… legământ care conți-

---

[5] *Ir* 31, 33-34 corespunde în LXX la *Ir* 38, 33-34.

ne în germen mântuirea pentru toate popoarele… și, după mai multe noi încheieri…, va trebui să ajungă la o împlinire[6]".

Liturghia Sfântului Vasile cel Mare arată bine continuitatea Legământului:

> proroci ai trimis, făcut-ai puteri, prin sfinții tăi, care bine ți-au plăcut, din fiecare neam; grăitu-ne-ai prin gura proorocilor, slujitorii tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea care avea să fie; lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ne-ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremilor ne-ai grăit prin însuși Fiul tău, prin care veacurile le-ai făcut.[7]

Rugăciunea ofertei este în aceeași continuitate a generațiilor:

> Caută spre noi, Dumnezeule, și vezi această închinare a noastră și primește-o precum ai primit darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, cele preoțești ale lui Moise și Aaron, cele de pace ale lui Samuil. Precum ai primit de la sfinții tăi Apostoli această închinare adevărată: așa primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, darurile acestea, întru bunătatea ta, Doamne…

Acești germeni de mântuire conținuți în Israel, se răspândesc peste toți: „Și-i zise [Dumnezeu lui Iacov]: De acum nu te vei mai chema Iacov, ci Israel va fi numele tău… Popoare și mulțime de neamuri se vor naște din tine și regi vor răsări din coapsele tale" (*Fc* 35, 10-11). În momentul reînnoirii Legământului cu cel deal treilea patriarh, care va da numele său întregului popor, celelalte neamuri sunt deja prezente, ca în germen. De aceea, începutul

---

[6] Hans Urs von Balthasar, „L'unité de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance", în: *Communio* 12 (1/1987), p. 40, citat în: Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, *Lire l'Ancien Testament,* Centurion/ Cerf, Paris, 1997, p. 35. Vezi, de asemenea, aceeași idee în: Lucien Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Ed. Le Cerf, Paris, 1942, p. 18.

[7] Rugăciunea anaforalei. Cf. *Evr* 1,1 ș.u.

omenirii reunite într-un popor, conţinând pe Israel și neamurile, este pus deja în Legământul de pe Sinai. Casa lui Israel va primi în sânul său alţi oameni, alte popoare, venind de pretutindeni. Aceasta este concluzia pe care o trage Isaia când spune: „Templul meu, casă de rugăciune se va chema, pentru toate popoarele[8]… la cei adunaţi voi mai aduna și alţii" (*Is* 56, 7c-8b).

Dacă Israel rămâne fidel chemării sale, „de vrei să te întorci, Israele", atunci „neamurile se vor binecuvânta și se vor lăuda în El" (*Ir* 4, 1-2).

Ce se întâmplă cu creștinii? Pavel, stâlp al Bisericii, va fi în mod teribil interogat, pe de o parte de propria experienţă de pe drumul Damascului, iar pe de altă parte, de tovarășii săi, care nu au primit ca și el, aceeași lumină fulgerătoare. Astfel, gândirea sa oscilează, tatonează, caută să înţeleagă planul de necuprins cu mintea al lui Dumnezeu. El ne prezintă durerea sa pentru poporul său și dificultatea de a înţelege de ce fiii lui Israel „s-au poticnit de piatra poticnirii" și „dreptăţii lui Dumnezeu ei nu s-au supus" (*Rm* 9, 32; 10, 3). Uneori, un acces de mânie sau de râvnă dumnezeiască îl face să spună că iudeii „sunt neplăcuţi lui Dumnezeu și tuturor oamenilor sunt potrivnici" (1 *Tes* 2, 15), alteori, că „întregul Israel se va mântui" (*Rm* 11, 26). Știind că, în realitate, el nu încetează să ne îndemne la convertire: „dar tu, de ce judeci pe fratele tău? Sau și tu, de ce disprețuiești pe fratele tău?… deci să nu ne mai judecăm unii pe alţii" (*Rm* 14, 10-13).

Cum se face că timp de două mii de ani Biserica nu și-a învăţat fiii decât o parte a gândirii sale? Cum se face că dragostea necondiţionată a lui Pavel pentru poporul său, asemenea a Domnului însuși, a fost aproape în întregime ocultată? Ne-a fost transmisă și nouă durerea lui Pavel?: „mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii. Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei, cei de un neam cu mine, după trup" (*Rm* 9, 1-3). Oare am priceput noi că aceste cuvinte ale lui Pavel privitoare la Israel sunt consecinţa acestei neînceta-

[8] Acest verset este scris pe frontonul sinagogii din Târgu Mureș.

te dureri pe care o trăiește, până la punctul de a prefera să fie el separat de Hristos, în favoarea lor?

Părintele Lev Gillet a înțeles-o și a afirmat-o din anul 1941:

> Biserica creștină a reținut într-un mod foarte parțial punctul de vedere paulin asupra religiei iudaice. Părinții Bisericii au insistat pe depășirea Legii și abandonarea făgăduințelor, însă rareori au făcut referință la răscumpărarea finală a lui Israel[9], căreia Pavel îi acordă credința sa cea mai profundă. Pavel a apărat dreptul creștinilor dintre neamuri de a nu fi supuși Legii iudaice. Însă nu a pus niciodată în discuție legitimitatea iudeo-creștinismului, nici obligația pentru creștinii tăiați împrejur de a observa Legea. (…) În cele din urmă, Pavel nu a gândit niciodată că acest atașament personal la Hristos ar aboli Legea, ci mai degrabă, ar întemeia-o și i-ar da viață. Romani 3,31 descrie foarte bine această atitudine: „Desființăm noi Legea prin credință? Nicidecum! Dimpotrivă, întărim Legea". Trebuie să ni-l închipuim pe Pavel ca pe un evreu zelos care, chiar devenit creștin, s-ar fi jertfit de bună voie pentru poporul său și care, în adeziunea deplină la Stăpânul său, a găsit împlinirea și nu desființarea Legii[10].

Biserica, nu este și ea moștenitoarea aceleiași făgăduințe? A luat ea locul lui Israel pe motiv că Dumnezeu ar fi respins poporul său din cauza infidelității sale, iar ea ar fi rămas singura moștenitoare? Sfântul Pavel însuși, preocupat de un cuvânt al lui Dumnezeu care pare să fie o plângere: „Toată ziua întins-am mâinile Mele către un popor neascultător și împotrivă grăitor" (*Rm* 10, 21), pune întrebarea: „Oare lepădat-a Dumnezeu pe

---

[9] Totuși, mai mult de două sute de referințe patristice atestă credința în reconcilierea Poporului și a popoarelor prin rolul escatologic al profetului Ilie (cf. Éliane Poirot, *Sfântul Ilie proorocul, arhetipul monahului*, Anastasia, București, 1999, p. 145-146).

[10] Lev Gillet, *Communion in the Messiah,* Ed. James Clarke and Co., Cambridge, 1944, [2]2002, p. 7-8.

poporul Său?" și răspunde imediat: „Nicidecum!… Nu a lepădat Dumnezeu pe poporul Său pe care mai înainte l-a cunoscut" (*Rm* 11, 1-2).

Israel este poporul Legământului irevocabil, iar Biserica, altoită pe măslinul bun, beneficiind de seva sa (*Rm* 11, 17), a intrat în același Legământ pecetluit prin sângele lui Hristos. „Aduceți-vă aminte că, odinioară, voi, păgânii cu trupul… eraţi în vremea aceea, în afară de Hristos, înstrăinaţi de cetăţenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinţei, lipsiţi de nădejde și fără de Dumnezeu în lume. Acum însă, fiind în Hristos Isus, voi care altădată eraţi departe, v-aţi apropiat prin sângele lui Hristos" (*Ef* 2, 12-13). Legământul lui Dumnezeu cu poporul lui Israel nu este abolit de „Noul Legământ" întemeiat în Hristos. Biserica nu a luat locul lui Israel în planul mântuirii. „Sfântul Pavel era conștient că atunci când creștinii contestă fidelitatea lui Dumnezeu față de Israel, ca popor ales, ei își distrug fundamentul propriei lor credinţe (cf. *Rm* 11)"[11].

Expresia „noul Israel", absentă în Noul Testament, este de altfel destul de rară în patristică, în raport cu expresia aproape sinonimă de „adevărat Israel". O găsim totuși într-un imn *Despre feciorie* al Sfântului Efrem[12] și într-o omilie a sfântului Sofronie al Ierusalimului despre Întâmpinarea Domnului nostru Isus Hristos (Hypapante)[13], în elogiul pe care Gheorghe din Naxia[14] îl face Sfântului Antonie, în două texte ale Sfântului

---

[11] Cf. Karl Lehmann, „Chances et limites du dialogue entre les religions abrahamiques", în: *Documentation Catholique*, nr. 2373, 2007, p. 135.

[12] *Sur la Virginité* 16,8; trad. franceză de Dominique Cerbelaud, în Éphrem le Syrien, *Le Christ en ses symboles*, *Hymnes* de Virginitate, Spiritualité Orientale 86, Bellefontaine, 2006, p. 96.

[13] Trad. franceză de Jeanne de La Ferrière, în Sophrone de Jérusalem, *Fêtes chrétiennes à Jérusalem*, Pères dans la foi 78, Migne, Paris, 1999, p. 95-96.

[14] Autor din sec. al V-lea. Text grec editat de P.G. Zerlentes, în: *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), p. 508; trad. franceză în Éliane Poirot, *Le culte de saint Antoine le Grand dans l'Orient chrétien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2014, p. 380-390.

Atanasie[15], în două rânduri într-o omelie a lui Teodor Studitul la *Naşterea Maicii Domnului*[16], într-un fragment asupra Proverbelor atribuit lui Origen[17]. Această expresie este curentă astăzi pentru a desemna Biserica[18], însă

> ea lasă a crede că Biserica ar fi luat locul Israelului şi deci, acesta din urmă, vorbind din punct de vedere teologic, nu ar mai exista. Pe lângă simplismul acestei poziţii, când este dusă până la extrem, contrazice unele texte mult mai nuanţate ale Noului Testament (*Rm* 9-11; *Ef* 2-3), această teologie a substituirii se dovedeşte a fi neadecvată pentru a permite Bisericii să se situeze în modul just în raport cu poporul evreu[19].
>
> În raport cu Evangheliile, Vechiul Testament este adeseori considerat ca simplă umbră, o prefigurare parţială sau un prolog îndepărtat. […] Venirea Domnului nostru Isus Hristos nu a făcut depăşit mesajul Vechiului Testament. De fapt, a separa Noul Testament de Vechiul Testament, înseamnă a-l separa pe Hristos de rădăcinile sale şi a-i goli învăţătura de orice sens. […] Uităm că doar cu condiţia cunoaşterii Vechiului Testament putem profita pe deplin de învăţătura lui Hristos. […] Ceea ce vine nu suprimă ceea ce s-a produs deja, ci manifestă capacitatea de reînnoire şi deschide un viitor. Este acelaşi Dumnezeu care ne vorbeşte prin cele două Testamente, iar Cuvântul său este mereu actual[20].

---

[15] Atanasie, *Expositiones in psalmos* (*PG* 27:429); *Homilia in ss. Patres et prophetas* (*PG* 28:1064).

[16] *PG* 96:696A şi 696C.

[17] Origen, *Fragmenta in Proverbia* (*PG* 17:220).

[18] Conciliul Vatican II o foloseşte de două ori (*Lumen Gentium* 9; *Ad Gentes* 5).

[19] Cf. Michel Remaud, *Chrétiens devant Israël, serviteur de Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 20.

[20] Cf. Ştefan MUNTEANU, „Comment lire l'Ancien Testament aujourd'hui", în: *Service Orthodoxe de Presse*, nr. 326, martie 2008, p. 33-34.

Noul Testament nu afirmă niciodată că Israel ar fi fost respins. „Darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău" (*Rm* 11, 29). Temă centrală în Vechiul Testament, pe care Biserica l-a primit în întregime ca text inspirat, alegerea lui Israel rămâne fundamentală în Noul Testament. Ea este atestată de la nașterea lui Isus, „fiu al lui David, fiu al lui Avraam" (*Mt* 1, 1), tăiat împrejur în ziua a opta (*Lc* 2, 21), care vine „să mântuiască poporul său de păcate" (*Mt* 1, 21). Simeon, în momentul prezentării copilului Isus la Templu, desemnează mântuirea adusă de Dumnezeu ca „mărirea poporului Tău Israel" (*Lc* 2, 32); „israeliții, ale cărora sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele, ai cărora sunt părinții și din care, după trup este Hristos" (*Rm* 9, 4-5). Însuși Sfântul Irineu mai indică armonia între primul și cel de-al doilea Legământ:

> pentru că în Lege, la fel ca și în Evanghelie, prima și cea mai mare poruncă este aceeași, adică să-L iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, iar a doua, la fel, adică să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți, este dovedit faptul că nu există decât unul și același Legiuitor. Poruncile esențiale ale vieții, din faptul că ele sunt aceleași de o parte și de alta, arată de fapt, pe același Domn: pentru că dacă El a dat unele porunci deosebite, potrivite unuia și altuia dintre Legăminte, în ce privește poruncile universale și cele mai importante, fără de care nu este mântuire, acestea sunt aceleași, pe care le-a așezat de-o parte și de alta[21] (cf. *Mt* 22, 37-40; *Rm* 13, 10).

Nu este vorba de a șterge noutatea Evangheliei, nici dorința de a trăi această noutate, pentru că Domnul „le face noi pe toate" (*Ap* 21, 5). Să ne păzim însă, să nu ne dezrădăcinăm, pentru că Hristos și toți cei care au format Biserica primară sunt evrei.

---

[21] Cf. Irineu din Lyon, *Adversus Haereses*, IV 12, 3, *SC* 100, Paris, 1965, p. 515.

„Nu trebuie spus că Israel nu l-a recunoscut pe Mesia, pentru că prima Biserică a fost o Biserică evreiască”[22].

„Alegerea lui Israel trebuie să ajungă, prin el și în funcţie de el, la toate popoarele… Templul trebuie să devină casă de rugăciune pentru toate neamurile”[23]. „Trebuie puternic subliniat faptul că niciodată împlinirea biblică nu distruge figura. Hristos este desigur, centrul luminos al interpretării Scripturilor. Însă lectura iudaică a Bibliei rămâne o lectură posibilă, validă și chiar fructuoasă”[24]. Documentul Comisiei Biblice Pontificale despre *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină*, afirmă: „Scrierile Noului Testament recunosc că Scripturile poporului evreu au o valoare permanentă de revelaţie divină… Interpretarea nouă nu anulează sensul originar”[25].

Iată câteva fragmente din gândirea Părintelui Serghei Bulgakov, teolog ortodox, despre permanenţa lui Israel:

> Va veni o vreme când „întregul Israel se va mântui” (*Rm* 11,26). Există un început și un sfârșit, o alegere și o chemare a lui Israel, precum și o nouă restaurare după învârtoșare, pentru că „darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău” (*Rm* 11,29) și toate făgăduinţele lui Dumnezeu făcute lui Avraam, își păstrează forţa lor intrinsecă. (…) [Israel] nu a devenit străin, nu este deoparte de întruparea lui Hristos; păstrează însă o legătură încă necunoscută și tainică cu El. Dacă „lumina care s-a arătat neamurilor și mărirea poporului tău Israel” a fost dată dreptului Simeon, care ţinea în braţe pe Hristos prunc, care se născuse deja, atunci aceasta înseamnă că ea se răspândește peste

[22] Cf. Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, Ed. de Fallois, Paris, 1987, p. 91.

[23] Cf. Frédéric Manns, *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Ed. Mediaspaul, Paris, 2004, p. 371.

[24] F. Manns, *Un père avait...*, p. 379.

[25] Comisia Biblică Pontificală, *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină*, § 8.19, Ed. ARCB, București, 2007, p. 28-47.

> Israel și după nașterea sa. O astfel de mărire însă, nu este un privilegiu gratuit oferit acestui popor, ci este o alegere pentru participarea la răscumpărarea omenirii. Iar această participare este, în mod precis, misterul destinului său care se împlinește în istorie[26].

Un alt teolog contemporan precizează că Israel, păzitor al Torei, ne ferește de derive în istorie:

> Evreii sunt distrugători de idoli, ei vor o dreptate omenească, trupească, chiar și în istorie. Ei împiedică creștinătatea să se imobilizeze, să se închidă, să înlocuiască tensiunea eshatologică fie printr-o sacralizare statică, fie printr-o evaziune în ceresc și liturgic. Într-un sens mai larg, ei împiedică istoria să se închidă asupra ei înșăși, doar în imanența sa… Evreii ne împiedică să ne complăcem în cântece de triumf și de iubire, cât timp nu se face dreptate[27].

> Aceste două realități, evreiască și creștină, de fapt, nu se opun; ele nici nu se adaugă una alteia; ele recunosc și depășesc ordinea cronologică a uneia în raport cu cealaltă; continuitatea evreiască este, desigur, o continuitate, mereu actuală și vie. Astfel abordate împreună, ele permit manifestarea unității, ordinii, armoniei, a coerenței planului lui Dumnezeu, care înglobează într-o aceeași dragoste Alegerea lui Israel și Neamurile, însă, în derularea istorică a acestui plan, Israel mai întâi, apoi Neamurile[28].

Charta œcumenica ne amintește că

> o comuniune de un gen unic ne leagă de poporul Israel, cu care Dumnezeu a încheiat un Legământ veșnic.

---

[26] Serghei Boulgakov, „Les persécutions contre Israël", (text din 1942), în: *Le Messager Orthodoxe* 71 (1/1976), p. 1-16.

[27] Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Deisis, Sibiu 1997, p. 170-171.

[28] Anne-Catherine Avril, „La bénédiction d'Éphésiens 1,3-14 à la lumière de la tradition rabbinique", în: *Cahiers Ratisbonne* 3 (1997), p. 78.

> În credință știm că fraţii și surorile noastre evrei sunt iubiţi de Dumnezeu, iar aceasta, datorită Părinţilor. Pentru că *darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău*[29].

***

Imnurile slujbei bizantine care au fost compuse între secolul al IV-lea și al X-lea, sunt de o foarte mare bogăţie spirituală și teologică. Pe de altă parte, aceste imnuri au fost scrise într-un anumit context istoric, în condiţionările culturale ale unei epoci. Imnografii sunt tributari ai controverselor cu evreii din primele secole ale erei creștine[30]. De exemplu, cuvintele sfântului Ioan Gură de Aur din cele opt predici pronunţate în 386-387, care trebuie restituite contextului lor[31], sunt însă lipsite de măsură și atârnă greu în istoria creștină, până în zilele noastre[32]. În secolul al XXI-lea, după șocul exterminării evreilor în cursul celui de-al doilea război mondial (*shoah*), se impune o revizuire a textelor liturgice care vehiculează expresii antiiudaice.

Se cunoaște influenţa textului rugăciunilor asupra credinţei creștinilor: „Legem credendi statuit lex orandi"[33]. Biserica cato-

---

[29] *Charta Oecumenica* 10. Ea a fost semnată de către Mitropolitul Ieremia, președinte al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, și de către Cardinalul Miloslav Vlk, președinte al Consiliul Conferinţelor Episcopale [Catolice] din Europa, la 22 Aprilie 2001, la Strasbourg.

[30] Cf. O. Clément, *Mémoires d'espérance, Entretiens avec Jean-Claude Noye*r, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, p. 166: „Trebuie citit Vechiul Testament renunţând la orice tipologie care ar duce la o respingere sau la o ignorare a iudaismului. Ceea ce presupune, de fapt, *o muncă de purificare a gândirii Părinţilor Bisericii*".

[31] Cf. M. Remaud, *Creștini și evreii între trecut și viitor* (trad. în l. română C. Dîrle), Sapientia, Iași, 2009.

[32] Cf. Jean Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 2003, p. 515, nota 25.

[33] Formula lui Prosper din Aquitania, care a fost preluată de către Celestin I (*De gratia Dei Indiculus* 11, Denzinger 139), citată de către Pius XI (Denzinger 2200), precizată de către Pius XII în *Mediator Dei* (în 1947) și *Munificentissimus* (în 1950). Acest adagiu este, de altfel, o convingere farisaică

lică a modificat astfel, rugăciunea universală din Vinerea Mare. Ea avea, încă din secolul al VII-lea, o rugăciune „pro perfidies Judaeis" care, începând cu secolul al VIII-lea nu a mai fost precedată nici de o îngenunchiere, nici de o rugăciune în tăcere, contrar altor intenţii ale acestei rugăciuni universale. După cel de-al doilea război mondial, ca urmare a cererii lui Jules Isaac cu ocazia unei audienţe private în 1949, Pius XII restabilește îngenunchierea și rugăciunea în tăcere, prin decretul *Maxima Redemptoris nostrae mysteria* din 1955. Apoi, în 1959, pentru prima Vinere Mare din pontificatul său, Ioan XXIII a suprimat adjectivul incriminat. Cartea de rugăciuni promulgată de Paul VI în 1965 conţinea o altă nouă rugăciune care a fost iarăși îmbunătăţită în ediția definitivă din 1970.[34] Un alt exemplu liturgic reuşit, este cel al rugăciunii ce urmează celei de a treia lecturi din Vigilia pascală: „Fă ca toţi oamenii să fie primiţi între fiii lui Abraham și să aibă parte de demnitatea poporului ales (*Israelitica Dignitas*)"[35].

Iată câteva texte din liturghia bizantină care opun Vechiul Legământ, celui Nou, care înlocuiesc alegerea poporului evreu cu cea a Bisericii.

(cf. Pierre Lenhardt, *À l'écoute d'Israël, en Église. «Car de Sion sort la Torah et de Jérusalem la Parole de Dieu» Isaïe 2,3*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 165, nota 26).

[34] Cf. Paul de Clerck, „Antisémitisme dans les prières catholiques ? Évolutions malheureuses et fermes corrections", în: *Sens* 1-2 (2004), p. 20-27. Iată textul din 1970: „Să ne rugăm pentru evrei, cei dintâi cărora le-a vorbit Dumnezeu: Fie ca ei să sporească în iubirea Numelui Său și în respectarea Legii". *Toți se roagă în tăcere. Apoi preotul spune:* „Dumnezeule veșnic și atotputernic, care l-ai ales pe Avraam și urmașii lui pentru a face din ei fiii promisiunilor Tale, condu la deplină mântuire pe cel dintâi popor al Legii, după cum te roagă Biserica Ta. Prin Isus Hristos, Domnul nostru. Amin".

[35] Cf. *Catehismul Bisericii Catolice* § 528: „Epifania manifestă că «plinătatea păgânilor intră în familia patriarhilor» (Leon cel Mare, *Sermones* 23) și dobândește *demnitatea israelită* (Vigilia Pascală, rugăciunea de după cea de a treia lectură).

Ca unii ce suntem fii după Legea darului, primim binecuvântarea, lăudându-te pe tine, fericite, și evreilor le dăm acum cu călcâiele, ca odinioară Iacov lui Isav[36].

Vino Israele, cel împietrit la inimă, leapădă norul cel pus pe sufletul tău; cunoaște pe Ziditorul, Cel născut în peșteră! Acesta este așteptarea neamurilor; Acesta va strica prăznuirile tale; că nu te supui a striga: Împăratul lui Israel, Hristos vine![37]

Sâmbăta, tăierea împrejur și înfumurarea evreilor au încetat, cu bunăvoința lui Hristos, Cel ce S-a arătat și a strălucit primăvara harului[38].

Când ai fost înălțat pe locul Căpățânii, socotit fiind între cei fără de lege, luminătorii s-au ascuns, pământul s-a cutremurat și podoaba Templului s-a rupt, arătând căderea iudeilor[39].

Acestea zice Domnul către iudei: Poporul meu, ce am făcut vouă? Sau cu ce v-am supărat? Pe orbii voștri i-am luminat, pe cei leproși i-am curățit, pe bărbatul cel ce era în pat l-am îndreptat. Poporul meu, ce am făcut vouă? Și cu ce Mi-ați răsplătit? În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet; în loc ca să Mă iubiți, pe Cruce M-ați pironit. De acum nu voi mai răbda; chema-voi neamurile Mele, și acelea Mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Duhul; și Eu le voi dărui viață veșnică[40].

Acum limbile s-au făcut tuturor spre semn, în chip vădit; că iudeii dintre care este după trup Hristos, fiind

---

[36] 4 septembrie, pomenirea sfântului proroc Moise, Canon, de Clement, cântarea a 6-a, tr. 4.

[37] 24 decembrie, Înainte-prăznuirea Nașterii lui Hristos, Laude, st. 2.

[38] 1 ianuarie, Tăierea Împrejur a Domnului nostru Isus Hristos, Canon, de Ștefan, cântarea a 6-a, tr. 2.

[39] În Octoih, vers 7, duminica, cântarea a 5-a, canon 2, tr. 1.

[40] Vinerea mare, Utrenia, antifonul al 12-lea; text reluat la ora a șasea.

> răniți de necredință, au căzut din harul lui Dumnezeu; iar noi, cei dintre neamuri, ne-am învrednicit de lumina cea dumnezeiască, întărindu-ne prin cuvintele Ucenicilor, care au vestit slava lui Dumnezeu, Binefăcătorul tuturor; cu care plecând inimile și genunchii, cu credință să ne închinăm, Mântuitorului sufletelor noastre, întărindu-ne prin Duhul Sfânt[41]

Această prezentare a lui Israel nu se împacă cu Sfânta Scriptură. Ca ecou la declarația ortodoxă privitoare la anumite expresii ale liturghiei care pot fi citite într-un sens ostil evreilor de astăzi[42], editorialistul revistei ortodoxe *Contacts* nu ezită să scrie:

Nu există nicio îndoială că problema imnografiei cu tonalitate antiiudaică a slubjelor bizantine din Săptămâna Mare nu a fost abordată în suficientă măsură. Este puțin binevoitor să mergi la următorul sinod panortodox pentru a eluda problema revizuirii textelor polemice, care nu mai pot fi citite cu nevinovăție după Auschwitz[43].

În Biserica Ortodoxă s-au ridicat de multă vreme voci pentru efectuarea acestei schimbări:

> Se consideră că textele liturgice din Vinerea Mare exprimă cu exactitate doctrina Bisericii. Or, autoritatea lor nu se bazează decât pe utilizarea lor de secole. Aceste texte nu au fost niciodată sancționate la Sinoade ecumenice; pentru a le modifica sau a le suprima, nu este deci nevoie de aprobarea unui nou Sinod. Reforme de acest gen s-au propus de mai multe ori deja, de exemplu în 1960 de către teologul grec Hamilcar Alivizatos[44]. Totuși, nimic nu s-a întreprins până acum și

---

[41] Luni după Rusalii, Vecernia, stihoavna, st. 1.

[42] Cea de-a patra consultare dintre creștini ortodocși și evrei, de la Ierusalim (15-17 decembrie 1998), în: *Istina* 1999, p. 247-248.

[43] Cf. Liminar, *Contacts* (4/2006), p. 393.

[44] Cf. de asemenea, interviul profesorului Hamilcar Alivizatos, procuror de Stat pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii grecești, în: *Documentation Catholique* 1966, col. 1311-1312.

> noi continuăm să ne dăm consimțământul la aceste texte prin prezența noastră la slujbe[45].

Sarcina noastră nu este oare aceea de a asuma întreaga bogăție a primului mileniu al creștinătății, recunoscând în acesta devierile, pe care și noi le-am moștenit, pentru a deschide cel de-al treilea mileniu unei noi evanghelizări, într-o perspectivă escatologică? „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt căile Lui de necercetat și judecățile Sale de nepătruns!”[46].

---

[45] Serge Hackel, „«Je suis Joseph, votre frère». L'Église orthodoxe et le judaïsme”, în: *SOP* suplim. nr. 226 B, martie 1998, p. 6 (articolul Pr. Serge Hackel, preot în Parohia Ortodoxă din Lewes-East Sussex, Marea Britanie, apărut în hebdomadarul *Russkaïa Mysl* nr. 4209, 12-18 februarie 1998, p. 20 și tradus din limba rusă).

[46] *Rm* 11, 33.

Vin vechi în burdufuri noi: Romani 9-11 ca sursă de inspiraţie pentru noi creaţii imnografice[1]

Alexandru Ioniță*

This paper proposes the Pauline text in Romans 9-11 as a possible source of inspiration for new hymnographic creations inside the Orthodox liturgy. The text is part of the broader debate on the anti-Judaism of the Byzantine liturgical texts and the ways of overcoming this situation for the Orthodox Christian milieu. The author shows that the Byzantine liturgical hymnography is dominated by polemical statements against Israel, because their texts and authors come from times and contexts in which the Jewish-Christian relations were very tense. He proposes that the text in Romans 9-11 provides a consistent biblical basis for adopting a more positive Christian stance toward Judaism.

Kewywords: Romans 9-11, Jewish-Christian relations, Bible and Liturgy, Anti-Judaism.

---

[1] Acest text a apărut inițial în limba engleză: Alexandru Ioniță, „Old Wine in New Wineskins: Romans 9-11 as a Possible Biblical Source for a New Hymnography of the Holy Week", în: Ivan Moody & Maria Takala-Roszczenko (eds.), *Creating Liturgically: Hymnography and Music. Proceedings of the Sixth International Conference on Orthodox Church Music*, University of Eastern Finland, Joensuu 8–14 June 2015, The International Society for Orthodox Church Music, 2017, p. 228-243. Traducerea în limba română aparține autorului și este îmbunătățită cu detalii din literatura apărută recent în domeniu. Multe mulțumiri editorilor Fr. Ivan Moody și Prof. Maria Takala-Roszczenko pentru persmisiunea de a pubica acest text și în limba română.

* Pr. Dr. Alexandru Ioniță, Cercetător Științific III la Centrul de Cercetare Ecumenică, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu. E-mail: alexandru.ionita@ulbsibiu.ro.

Introducere: creativitate liturgică versus canon liturgic

Idea de creativitate sună ciudat pentru urechile unui liturgist ortodox, dar mai ales pentru simplii credincioși. Această realitate se datorează faptului că, deși a fost un cult în continuă transformare și dezvoltare în decursul mileniului bizantin[2], în ultimele cinci secole, de la căderea Constantinopolului, s-a încetățenit o anumită percepție despre ritul bizantin al bisericilor ortodoxe din Răsăritul Europei conform căreia tot ce conține cultul ortodox este străvechi, provine din primele veacuri creștine și nu poate fi modificat nicidecum. Abia în secolul XX unii teologi ortodocși au îndrăznit să privească critic asupra liturghiei bizantine și alții chiar au vorbit despre reformele care ar fi avut loc în cadrul lungii istorii de dezvoltare a liturghiei bizantine.[3] Studii mai recente atrag atenția unor aspecte particulare ale liturghiei, care ar putea fi revizuite[4], însă foarte puține vorbesc despre creativitate liturgică.[5] Am putea spune că, la un mileniu de la

---

[2] Vezi studiul semnat de Robert Taft, „A Tale of Two Cities: The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm for Liturgical History", în: J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community*, Pastoral Press, Washington DC, 1990, p. 21-41.

[3] În acest sens recomand volumul lui Thomas Pott, *La réforme liturgique byzantine: étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Centro Liturgico Vincenziano, 2000.

[4] Vezi: Konstantin Nikolakopoulos, „Die orthodoxe Liturgie: Merkmale, Symbolik und Kritikpunkte", în: *Orthodoxes Forum* 25 (1-2/2011), p. 121-130, aici p. 121: „Aufgrund meiner langjährigen Mitwirkung als Kirchensänger und Theologe habe ich mir erlaubt, manche «schwachen» Punkte der heutigen praktischen Ausführung der Liturgie kritisch unter die Lupe zu nehmen und entsprechende „subjektive" Vorschläge zu unterbreiten".

[5] „Creativity is an organic part of human-divine reality. […] New Music is part of this creativity". Vezi: *Report on an Inter-Orthodox Consultation „Renewal in Orthodox Worship",* Bucharest, Romania, 21-27 October 1991, în: G. Limouris, *Orthodox Visions on Ecumenism: statements, messages and reports on the ecumenical Movement 1902-1992*, World Coulcil of Churches, 1994, p. 180-185, aici p. 182.

explozia imnografică ce a dus la constituirea cărților liturgice bizantine (Triod, Penticostar, Mineie, Octoih), ne aflăm într-o perioadă de profundă stagnare datorată spiritului conservator instaurat în Răsărit și, desigur, și din cauza contextului politic amintit mai sus.[6]

Una din justificările des invocate de apărătorii cultului în forma și litera lui ca fiind imuabile este argumentul că în cultul actual avem tot ceea ce este necesar pentru viața liturgică și spirituală a credincioșilor. Desigur, sunt acceptate între timp noi slujbe ale unor sfinți de curând canonizați, făcute după modelul celor vechi – deci există o oarecare deschidere pentru astfel de noutăți – însă mult mai greu de acceptat sunt propunerile de excludere sau modificare a unor imne deja existente. Cu atât mai mult, propunerea de creare a unor imne noi pentru ciclul liturgic prepascal și pascal poate ridica divergențe serioase: oare nu avem în liturghia ortodoxă/bizantină o bogăție teologică inegalabilă? Mai poate fi adăugat ceva? Lipsește ceva? Textul de față încearcă să răspundă la provocarea aceasta prin propunerea unui text biblic, ignorat în lunga tradiție creștină, ca sursă pentru eventuale creații liturgice noi.

Știm că mai multe voci au criticat cultul bizantin pentru elementele anti-iudaice conținute mai ales în imnografia din jurul sărbătorilor pascale, propunând suprimarea lor. Astfel de voci sunt majoritar neortodoxe[7] și nu fac mai mult decât să atragă

---

[6] Un fenomen încă prea puțin evaluat este creația poetică liturgică, dar mai ales paraliturgică, emergentă în secolul XX și în țările ortodoxe din Estul Europei. Sub influență catolică și protestantă s-au creat imne paraliturgice foarte îndrăgite în rândul poporului ortodox. Exemplară în acest sens este mișcarea „Oasea Domnului".

[7] Basilius Groen, „Liturgie und Spiritualität in den Orthdoxen Kirchen", în: Thomas Bremer, Hacik Rafi Grazer, Christian Lange (eds.), *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, WBG Darmastadt, 2013, p. 121-136, aici p. 128: „problematisch sind hier (sowie in einigen anderen Gottesdiensten der Karwoche) aber die Bezeichnung des jüdischen Volkes als ‚Gottesmörder' und einige einschlägige Schimpftiraden". Vezi: și *B.*

atenția asupra problemelor ridicate de existența acestor imne anti-iudaice în cultul bizantin. Chiar unii teologi ortodocși s-au arătat sensibili la aceste sugestii de revizuire a cultului dint-un punct de vedere a teologiei creștine de după al doilea război mondial[8], dar nu s-a făcut încă decât foarte puțin sau nimic. Au trecut deja multe decenii de când diferite documente ecumenice oficiale[9] sau documente ale dialogului iudeo-creștin[10]

Groen, „Antijudaismus in der heutigen byzantinischen Liturgie"**,** în: Albert Gerhards, Hans Hermann Henrix (eds.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, Quaestiones Disputatae 208, Freiburg i.B.: Herder 2004, p. 210-222 și voicea evreiască a doamnei profesor Amy-Jill Levine, „Holy Week and the Hatred of the Jews", în: *ABC Religion and Ethics*, 4 Aprilie 2012, http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/04/04/3470618.htm (12.03.2017).

[8] Amilkar S. Alivizatos, „Ανάγκη διωρθώσεως λειτουργικών κειμένων. Εξ αφορμής ανανεώσεως ναζιστικών διογμών των Εβραίων εν Γερμανία και αλλαχού", în: *Orthodoxos Skepsis* 3 (1960), p. 5-8 și pr. Sergei Hackel, „The relevance of post-Holocaust theology to the thought and practice of the Russian Orthodox Church", în: *Sobornost* 20 (1/1998), p. 7-25.

[9] „*Uncharitable ideas within the Liturgy*. It is unfortunate that some of the chants in the Good Friday Service of the Orthodox Church contains portions where haitred against the Jews is expressed. They are classified as sinners without any hope of redemption and curses are heaped on them. A close scrutiny is necessary to remove such portions from Orthodox services". Fragment din *Report on an Inter-Orthodox Consultation „Renewal in Orthodox Worship",* Bucharest, Romania, 21-27 October 1991, în: G. Limouris, *Orthodox Visions on Ecumenism...*, p. 180-185, în special p. 183.

[10] O privire de ansamblu asupra dialogului iudeo-creștin-ortodox este accesibilă în studiul semnat de Alina Pătru, „Der bilaterale Dialog zwischen Orthodoxie und Judentum ab den 70-er Jahren", în: *Review of Ecumenical Studies* 2 (1/2010), p. 69-81. Recent a apărut un studiu mai complex și cu informații mai noi legat de dialogul dintre iudiasm și creștinismul ortodox, semnat de Éliane Poirot, „Jüdisch-Christlicher Dialog nach *Nostra aetate* in der Katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen", în: *Review of Ecumenical Studies* 13 (2/2019), p. 268-300. Merită menționat aici că „le 29 janvier 2008, lors de la visite du nouveau rabbin des communautés juives de Roumanie, Şlomo Sorin Rosen, à Mgr Daniel, patriarche de l'Église ort-

cer bisericilor ortodoxe abandonarea imnelor anti-iudaice, însă nu s-a angat nimeni într-un proiect serios, care să implice studierea minuțioasă a imnelor în cauză, a contextului lor, a fondului teologic al autorilor și istoria cărților de cult[11]. Totuși, în ultimii ani, observăm o creștere a interesului pentru tema antiiudaismului liturgic din liturghia ortodoxă[12]. Aceste contribuții privesc în special contextul liturgic al imnelor discutate și prea puțin – după părerea mea – contextul lor biblic. Deși există deja conexiuni clare și cercetări minuțioase pe relația dintre liturghia ortodoxă și imnografia bizantină ori omiletica patristică, nu se poate spune același lucru despre relația dintre textele liturgice și

---

hodoxe roumaine, «a été souligné le besoin d'éviter le langage polémique et dénigrant dans la présentation des autres religions tout comme de la nôtre, et d'éviter toute attitude de discorde religieuse entre les différentes ethnies ou d'expression antisémite, antichrétienne et antireligieuse en général»". Cf. Sandrine Caneri, Éliane Poirot, À la louange de sa gloire. Modification de certains textes de l'office byzantin au regard du mystère d'Israël et de l'Église, Mss, 2008, p. 6.

[11] Proiectul desfășurat momentan la centrul de Cercetare Ecumenică din Sibiu are ca scop principal abordarea problemei anti-iudaismului liturgic bizantin. Proiectul se numește „Dialogul iudeo-creștin în secolul XX între toleranță și anti-semitism: documente, interpretări și perspective pentru contextul creștin ortodox", cod: PN-III-P4-ID-PCE-2016-0699, website: www.ddic.ecum.ro.

[12] Vezi studiul lui: Bogdan G. Bucur, „Anti-Jewish Rhetoric in Byzantine Hymnography: Exegetical and Theological Contextualization", în: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 61 (1/2017), p. 39-60 și Michael G. Azar, „Prophetic Matrix and Theological Paradox: Jews and Judaism in the Holy Week and Pascha Observances of the Greek Orthodox Church", în: *Studies in Christian-Jewish Relations* 10 (2015), p. 1-27, tradus în acest volum în limba română. De asemenea, Archimandrite Ephrem Lash, „Byzantine hymns of hate", în: Andrew Louth, Augustine Casiday (eds.), *Byzantine Orthodoxies: Papers From the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, Ashgate, Aldershot u.a., 2006, p. 151-166; Elisabeth Theokritoff, „The Orthodox Services of the Holy Week: the Jews and the *New Sion*", în: *Sobornost* 25 (1/2003), p. 25-50 cu notele publicate ulterior în *Sobornost* 25 (2/2003), p. 74-78.

cele biblice. Se știe că liturghia ortodoxă este adesea criticată de voci protestante superficiale din cauza aparentei lipse a Bibliei din cadrul liturgic, sau a ponderei scăzute a mesajului biblic, din caua accentului slab pus pe predica biblică și lipsa spiritului profetic din cadrul adunărilor creștin-ortodoxe.

Scopul studiului de față este acela de a promova domeniul de cercetare care combină, sau ia în considerare, atât Biblia, cât și Liturghia. În mod special aș dori să discut potențialul textului din *Romani* 9-11 ca eventuală sursă de inspirație pentru viitoare noi compoziții imnografice pentru Săptămâna Patimilor. Până acum au fost făcute sugestii de suprimare a textelor anti-iudaice, dar încă nu s-a ajuns în stadiul propunerii de noi texte. Există, din fericire, un studiu destul de minuțios[13], care a început procesul de indexare și revizuire a imnelor anti-iudaice, fructul colaborării dintre Sandrine Caneri[14] și Maica Éliane Poirot[15], însă nu este încă publicat.[16] Autoarele au făcut pentru prima oară încercarea de a sugera versiuni acceptabile astăzi din punct de vedere teologic pentru imnele discutate, căci într-adevăr, foarte puține imne – comparativ cu imensul coprus bizantin – pot fi considerate, de fapt, inacceptabile. Foarte multe dintre imne conțin doar o expresie sau o afirmație în cadrul unei strofe mai mari, care nu ar trebui neapărat în întregime suprimată, ci doar puțin modificată. Caneri și Poirot au început această muncă,

---

[13] Sandrine Caneri & Éliane Poirot, *À la louange de sa gloire…*, 2008. Traducerea românească poartă numele: *Spre lauda măririi sale. Corectarea unor texte ale oficiului bizantin cu privire la misterul lui Israel și al Bisericii*, Mss. trad. rom. Pr. Cornel Dîrle, Stânceni, 2008. Le mulțumesc mult pentru bunăvoința de a-mi pune la dispoziție lucrarea lor.

[14] Sandrine Caneri, acreditată prin Adunarea Episcopilor Ortodoxe în Franța ca membru ortodox din Comitet director din Amitié Judéo-Chrétienne de France.

[15] Maica Éliane Poirot o.c.d., Carmelul din Saint-Rémy/Stânceni, Comisia Sinodală Liturgică, Arhiepiscopia Majoră Română Unită cu Roma.

[16] Volumul va fi publicat în anul 2020 în seria *Studia Oecumenica* a Centrului de Cercetare Ecumenică din Sibiu.

dar mai este nevoie încă de mult efort și contribuții venite din partea altor specialiști.[17]

În cele ce urmează voi analiza câteva exemple din imnografia bizantină cu elemente anti-iudaice, voi discuta propunerile făcute de autorii menționați mai sus și voi argumenta în favoarea textului biblic din *Romani* 9-11 ca posibilă sursă de inspirație pentru modificarea imnelor discutate sau pentru crearea de imne noi.

Vin vechi – vin rău? Elemente anti-iudaice în imnografia bizantină

Autori din secolul al II-lea precum Barnaba, Marcion, Iustin Martirul și Filosoful, sau Meliton din Sardes (†180) au încetățenit în teologia creștină ideea „înlocuirii" lui Israel, sau așa-numita „teologie a substituirii" („supersessionism"[18]). Aceasta a devenit în scurt timp teologia standard cu privire la Israel și la evrei, mai ales în contextul polemic al primelor veacuri de conviețuire creștină în competiție cu iudaismul, care avea deja un statut aparte în imperiul roman.

---

[17] Una din problemele care se ridică este cea legată de metrică: în limba originală, imnele au fost scrise după o anumită metrică, spre a putea fi cântate. Unele imne au rolul de model pentru altele (*automelon–prosomion*), iar propunerile făcute de Caneri și Poirot nu țin cont deloc de muzică, ci deocamdată doar de conținutul textului. Oricum, problema metricii joacă un rol foarte important doar în cazul limbii grecești, căci odată traduse în limbi moderne, imnele nu mai păstrează decât parțial tiparul melodic inițial. În cazul României, unde traducerea imnelor s-a făcut deja cel puțin trei secole, se pot urmări începând cu sec. XIX eforturi de adaptare a textelor la melosul original.

[18] Michael Vlach, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism. An Analysis of Supersessionism*, Edition Israelogie 2, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin, 2009. Despre Meliton vezi: E.J. Wellesz, „Melito's Homily on the Passion: an Investigation into Sources of Byzantine Hymnography", *The Journal of Theological Studies* 44 (1943), p. 41-52; E. Werner, „Melito of Sardes, the First Poet of Deicide", în: *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), p. 191-210; K. W. Noakes, „Melito of Sardis and the Jews", în: *Studia Patristica* 13(/2), Berlin, 1975, p. 244-249.

Comentariile patristice la textele biblice ori alte scrieri patristice, influențate de contextul polemic amintit, au condus treptat la uitarea celor trei capitole pauline din scrisoarea – fundamentală, de altfel – pentru doctrina creștină. S-a ajuns așa de departe, încât s-ar putea spune că în epoca medievală Apostolul Pavel a ajuns un fel de erou al anti-iudaismului promovat intens în acea perioadă. Au fost vehiculate mai ales afirmațiile lui dure la adresa iudaismului contemporan (*1 Tes* 2, 14-16 sau *Galateni*), în timp ce argumentarea amplă din *Rm* 9-11 a constituit rareori un subiect de discuție. În acest sens, nu este întâmplător că doar pasajul din cap. 10, 1-10, despre Hristos ca „sfârșit al Legii", este citit public în zi de duminică în cadrul liturghiei bizantine[19]. Celelalte pasaje ale acesei unități argumentative sunt lăsate spre lectura zilelor de rând, adică se aud doar acolo unde se slujește Sfânta Liturghie zilnic, ceea ce nu este cazul celor mai multe comunități ortodoxe. Aici trebuie amintit că pasajul din *Rm* 10, 1-10 a fost unul preferat de ereticul Marcion, excomunicat deja în anul 144. El considera, împreună cu adepții săi, că toate cele trei capitole din Romani sunt un adaos târziu, cu excepția pasajului mai sus amintit (10, 4), care ar reflecta poziția sfântului Apostol Pavel. Chiar dacă Marcion și eresul său au fost condamnate de Biserică, mulți creștini și autori patristici, scriitori de omilii și de imnografie în același timp, au fost influențați de acest personaj și de învățătura lui gnostică.[20]

Dar punctul culminant al creativității liturgice bizantine, când au fost alcătuite cele mai multe texte care compun imnografia de astăzi, stă în legătură intimă cu marea dezbatere din jurul venerării icoanelor din sec. VII-IX[21]. Astfel, în paralel cu justificarea și legitimizarea imaginilor în cult observăm și

[19] Mai precis, în duminica a cincea după Cincizecime.

[20] Vezi Alexandru Ioniță, „Israel in Marcion's Theology and the Challenge of Contemporary Marcionism for the Orthodox Church", în: *Revista Teologica* 3 (2013), p. 67-84.

[21] Pentru detalii despre legătura cu perioada iconoclasmului vezi Alexandru Ioniță, „Die paulinische Israelogie und ihre liturgische Rezeption in der

o adevărată explozie a poeziei liturgice. Dacă oponenții venerării icoanelor (iconoclaști/iconomachi) erau adesea asociați și confundați cu iudaizanții și chiar cu evreii contemporani este de așteptat ca această imnografie să păstreze memoria dureroasei rupturi și despărțiri a drumurilor („Parting of the Ways") dintre iudaism și creștinism. Un astfel de context polemic nu doar teologic, ci și politic[22], a dus la compunerea unor imne ca acestea:

> Veniți astăzi și noi, tot Israelul cel nou, Biserica cea din neamuri, să strigăm cu proorocul Zaharia: Bucură-te foarte fata Sionului, vestește fata Ierusalimului, că iată Împăratul tău vine la tine blând și mântuind, călare pe mânz...[23] // Ieșiți neamuri, ieșiți popooare și vedeți astăzi pe Împăratul ceresc pe mânz de rând ca pe un scaun prea înalt intrând în Ierusalim. O, neam iudaic necredincios și desfrânat, vino de vezi pe Cel pe care L-a văzut Isaia venind cu trup pentru noi, cum își logodește ca pe o mireasă curată pe noul Sion și leapădă adunarea cea osândită...[24] // Pizmăreț popor, Ucigaș blestemat! Rușinează-te măcar, înviind Hristos, de mahrama și de giulgiurile Lui.[25] / La viclenii jidovi, căile lor strâmbe, curse și ciulini sunt.[26]

Ostkirche", în: Irina Vainovski-Mihai (ed.), *New Europe College, Yearbook* 2013-2014, Bucharest, 2015, p. 151-184.

[22] Disputa legată de imagini/icoane se desfășura pe terenul viciat politic: bizantinii pierdeau teritorii importante în Palestina și răsăritul imperiului, situații în care evreii erau bănuiți de uneltiri favorabile cuceritorilor perși, mai târziu musulmani. Pentru detalii vezi: Vincent Déroche, „Polémique antijudaïque et émergence de l'Islam (7e-8e siècles)", *în: Revue des Études Byzantines* 57 (1999), p. 141-161 și volumul colectiv editat de R. Bonfil, O. Irshai, G. Stroumsa, R. Talgam (eds.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 14, Brill, 2012.

[23] Stihira a III-a de la „Doamne strigat-am", Vecernia Mare, Sâmbăta lui Lazăr.

[24] Stihira a III-a de la Laude, Sâmbăta lui Lazăr.

[25] *Prohodul Domnului* I, 62: „Φθονουργέ, φονουργέ, καὶ ἀλάστορ λαέ, κἂν σινδόνας καὶ αὐτὸ τὸ σουδάριον, αἰσχύνθητι, ἀναστάντος τοῦ Χριστοῦ."

[26] *Prohodul Domnului* III, 13: „Ἑβραίων παρανόμων, ἐν σκολιαῖς πορείαις, τρίβολοι καὶ παγίδες."

Acestea sunt doar câteva strofe, pe care le-am ales aici pentru afirmațiile lor reprezentative și pentru alte grupe de imne. Multe alte compoziții asemănătoare ar putea fi citate aici, însă trebuie subliniat că astfel de idei se repetă intens mai ales în perioada prepascală. Scot în evidență afirmațiile cele mai relevante pentru discuția noastră: mai întâi ideea că Biserica este noul Israel, alcătuit acum din neamuri (*nations*), în timp ce the „iudeii" sunt considerați „adulteri", iar Sinagoga este condamnată. Imnografia bizantină conține un arsenal bogat de epitete negative la adresa evreilor, adresate nu doar generației din timpul evenimentelor biblice, ci întregului popor din toate timpurile. Mai mult, autorii imnografiei[27] preconizează și soarta viitoare a poporului iudeu în termeni nu mai puțin duri: „Pier răstignitorii, Împărate a toate, Dumnezeiescule Fiu."[28]

Mulți teologi ortodocși consideră astăzi că astfel de afirmații nu mai sunt acceptabile pentru cultul liturgic. Vocea cea mai clară în acest sens este cea a lui A. Louth[29], care pledează pentru

---

[27] Nu doar ai imnografiei. Aceleași afirmații se regăsesc în literatura haghiografică și alte genuri literare byzantine de la sfârșitul mileniului bizantin. Vezi recenzia mea la: Denis F. Sullivan, Alice-Mary Talbot, Stamatina McGrath (eds.), *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Dumbarton Oaks Studies 45, Washington DC, 2014, în: *Review of Ecumenical Studies* 3 (2016), p. 446-448.

[28] *Prohodul Domnului* III, 24: „Συναπολοῦνται πάντες, οἱ σταυρωταί σου Λόγε, Υἱὲ Θεοῦ παντάναξ."

[29] Andrew Louth, „Patristic Scholarship and Ecumenism", în: Cristian Bădiliță (ed.), *Patristique et Œcuménisme. Thèmes, contextes, personnages*, Beauchesne-Galaxia Gutenberg, 2010, p. 7: „…the recovery of the Jewish tradition within Christianity that in the Patristic period had been overlaid by a form of supersessionism. […] This contribution of scholarship is immensely far-reaching, for in laying bare how deeply indebted to the Jewish tradition the Christian tradition is, it raises in a stark form the question of the relationship of the Church to Israel as we encounter today, in the world after the Holocaust, to which Christian supersessionism certainly contributed a great deal. In some ways, it seems to me, it is a question that we Orthodox still need to face. [...] There is a strong anti-Judaism, manifest in traditional attitudes, as well as in the same liturgical poetry. We need to recover the deep

renunțarea la teologia substituției și eliminarea imnelor anti-iudaice. Dar prea puțin s-a discutat despre ce rămâne în loc după ce s-ar extirpa aceste imne. Sau, dacă liturgia bizantină oricum conține o mulțime de imne și nu s-ar simți nevoia înlocuirii din punct de vedere *cantitativ*, oare nu este nevoie de o înlocuire *calitativă* a acestor afirmații? Care ar putea fi sursele unor noi compoziții imnografice în acest sens? Desigur, astfel de întrebări au de a face cu înțelegerea Tradiției în mediul ortodox. Prof. Viorel Sava are dreptate când subliniază că din perspectiva liturghiei ortodoxe, orice exprimare liturgică trebuie să aibă surse în învățătura Bisericii, altfel este o „speculație intelectuală" sau „folclor religios".[30] De aceea, privitor la subiectul nostru, consider că textul biblic din *Rm* 9-11 poate fi o astfel de sursă pentru noile creații imnografice. Din păcate, acest text biblic a suferit o constantă neglijare și chiar ocultare din cauza contextului polemic dintre creștinii bizantini și evrei în evul mediu, cu efecte resimțite până astăzi.[31]

Vin vechi – vin bun? Mesajul textului paulin din Romani 9-11

Atitudinea ostilă față de aceste capitole pauline s-a păstrat până târziu în sec. XX[32] și abia în ultimele decenii putem spune că

---

affinity that exists between Christianity and Judaism, and perhaps also have courage to revise some of our texts that are blatantly supersessionist and anti-Judaic, especially during Great and Holy Week".

[30] „O formulă de credință care nu-și află și o exprimare liturgică, euchologică, este pură speculație intelectuală, narcisistă, pe teme religioase, în timp ce o rugăciune sau o rânduială liturgică în care nu se regăsește învățătura Bisericii nu este decât folclor religios." Vezi: Viorel Sava, „Cultul divin public ortodox. Definiția cultului și aspectele lui [...] Problema adaptării cultului divin la cerințele vieții contemporane în Ortodoxie", în: Viorel Ioniță (ed), *Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, Editura Basilica, București, 2011, p. 504-512, aici p. 507.

[31] Vezi și: Alexandru Ioniță, „Romani 9-11 în interpretarea biblică românească. Stadiul cercetării și perspective", în: *Studii Teologice* 4 (2012), p. 89-107.

[32] Vezi de exemplu comentariul lui: Otto Kuss, *Der Römerbrief, 3. Band: Röm 8,19-11,36*, Regensburg, 1978, p. 666: „Die Kapitel 9 und 10 stehen

pasajul din *Rm* 9-11 a fost reintegrat în argumentul paulin mai amplu din epistola decisivă pentru doctrina creștină. Comentariile biblice actuale ne oferă o perspectivă adecvată asupra textului paulin, iar mesajul extras aici din *Rm* 9-11, se datorează în mare parte lecturii acestor contribuții recente[33].

Dar înainte de a rezuma mesajul acestor trei capitole pauline trebuie să amintim că epistola către Romani a jucat un rol esențial în configurarea teologiei creștine, mai ales începând cu secolul al III-lea. Astfel, *Rm* 1, 18-3, 20 și *Rm* 7 au devenit bazele antropologiei, în timp ce *Rm* 3, 21-5, 11 a fost și este textul indispensabil pentru doctrina îndreptării prin credință. *Rm* 6 este textul pe care se bazează viața sacramentală creștină și ritualul botezului, iar *Rm* 8 este un text cheie pentru eschatologia și pnevmatologia creștină. Acest capitol se termină cu un ton poetic, care încheie prima parte doctrinară a epistolei. Textul ne este foarte familiar:

> Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? Pre-

---

gegeneinander, und ein ‚systematischer' Ausgleich wird gar nicht erst versucht." Vezi o poziție similară la: N. Walter, „Zur Interpretation von Römer 9-11", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (2/1984), p. 173.

[33] Comentariile recente, care mi-au înlesnit înțelegerea asupra capitolelor pauline prezentate aici, sunt: Hans Klein, *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer. Übersetzt und erklärt*, Honterus Verlag, Sibiu-Hermannstadt, 2019; Paul Nadim Tarazi, *The Chrysostom Bible–Romans: A Commentary*, OCABS Press, St. Paul, Minnesota, 2010; Frank J. Matera, *Romans*, Paideia, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2010; Eduard Lohse, *Der Brief an die* Römer, KEK IV, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2003; Robert Jewet, *Romans: A* Commentary, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2007; Arland J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2011; Klaus Haaker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, THNT 6, Ev. Verlaganstalt, Leipzig, 1999; Lawrence R. Farley, *The Epistle to the Romans: A Gospel For All*, Conciliar Press Ministries Inc., 2002.

> cum este scris: „Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere". Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru (*Rm* 8, 35-39).

Și tocmai în acest moment al discursului său, în care spune că nimeni și nimic nu îl poate despărți de dragostea lui Hristos, Apostolul își amintește de frații săi după trup care nu au crezut în Iisus ca Mesia:

> Spun adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi conștiința mea în Duhul Sfânt, că mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii. Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine, după trup, care sunt israeliți, ale cărora sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele, ai cărora sunt părinții și din care după trup este Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvântat în veci. Amin! (*Rm* 9, 1-5).

Aceste versete coboară brusc cititorii epistolei de la cuvintele înălțătoare despre dragostea și unirea cu Hristos la realitatea crudă a refuzului lui Hristos de către însuși poporul Său. Această durere și regret profund sunt simțite de Apostol foarte acut, căci este vorba despre „frații lui după trup" (τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, *Rm* 9, 3). Din motivul acesta, Pavel recapitulează în capitolul 9 întreaga istorie a mântuirii, subliniind inițiativa divină a alegereii lui Israel.

Folosind profeții mesianice întrebuințate și în călătoriile sale misionare, de exemplu despre Hristos ca „piatra din capul unghiului" (9, 30-33), Sfântul Apostol Pavel argumentează în capitolul 10 despre Hristos ca împlinire și scop al Scripturilor lui Israel (v. 4). Din acest punct, al discursului apostolic sunt

etalate cele mai dure afirmații la adresa lui Israel, cuvinte profetice din Isaia și Ieremia, binecunoscute de către credincioșii iudeo-creștini contemporani lui Pavel, transmise și nouă mai ales în cadrul liturgic:

> Isaia îndrăznește și zice: „Am fost aflat de cei ce nu Mă căutau și M-am făcut arătat celor ce nu întrebau de Mine". Dar către Israel zice: „Toată ziua întins-am mâinile Mele către un popor neascultător și împotrivă grăitor" (*Rm* 10, 20-21).

Capitolul 10 se termină cu aceste cuvinte, care încheie o tiradă de profeții dure la adresa lui Israel cel necredincios. Ne-am aștepta ca Apostolul să ajungă la concluzii foarte aspre legate de soarta finală a a poporului ales, dar tocmai în acest moment surprinde cu o atitudine total opusă. El se întreabă retoric:

> Întreb deci: Oare lepădat-a Dumnezeu pe poporul Său? Nicidecum! Căci și eu sunt israelit, din urmașii lui Avraam, din seminția lui Veniamin. Nu a lepădat Dumnezeu pe poporul Său, pe care mai înainte l-a cunoscut. (*Rm* 11, 1).

Aceste versete deschid o perspectivă pozitivă asupra lui Israel, chiar dacă este prezentat în continuare ca fiind împietrit și nu a acceptat pe Hristos. La momentul scrierii acestor rânduri Apostolul Pavel cunoștea bine situația comunității creștine din Roma, deși nu ajunsese încă acolo. Știa că numărul creștinilor proveniți dintre neamuri începea să depășească mult numărul creștinilor dintre iudei. El mai știa de pericolul de a interpreta Scripturile iudaice într-un mod părtinitor și limitat, în urma unei lecturi selective. În capitolul al unsprezecelea din Romani Ap. Pavel încearcă să răspundă tocmai acestei situații, făcând o demonstrație de lectură holistică a Scripturii, aducând argumente din toate cele trei părți importante ale Scripturii iudaice, adică din cele cinci cărți ale lui Moise (Tora), din Profeți (Nevi'im) și Scrieri (Ketuv'im). El știe, de exemplu, că unul din cele mai invocate texte creștine împotriva lui Israel este profeția care spune „Dum-

nezeu le-a dat duh de amorţire, ochi ca să nu vadă și urechi ca să nu audă până în ziua de azi." (11, 8) De aceea intervine și aici cu aceeași întrebare retorică: „Deci, întreb: s-a poticnit, oare, ca să cadă? Nicidecum! Și prin căderea lor, neamurilor le-a venit mântuirea, ca Israel să-și întărâte râvna faţă de ele" (11, 11).

În acest stadiu al argumentării pauline găsim o idee de o importanță majoră pentru Apostol și pentru mesajul acestor capitole pentru posteritate, anume că Israel și neamurile se află într-o relație de interdependență înaintea lui Dumnezeu. Mai întâi, Israel a fost ales dintre neamuri și a primit darul protecției divine, iar acum, prin necredința lui Israel sunt incluse în lucrarea de mântuire și neamurile. Pentru Ap. Pavel Dumnezeu nu poate mântui pe cineva în detrimentul altcuiva – așa cum oamenii tind să favorizeze pe cineva în defavoarea altcuiva – ci ia pe ficare în parte în serios și dă fiecăruia posibilitatea de a se întoarce după ce a comis o greșeală. Această concepție este bine exprimată în v. 15, unde Apostolul spune: „dacă înlăturarea lor a adus împăcarea lumii, ce va fi primirea lor la loc, dacă nu o înviere din morţi?" (11, 15) Această atitudine pozitivă față de Israel culminează în afirmația din v. 26, unde Apostolul vorbește despre misterul lui Israel:

> Pentru că nu voiesc, fraţilor, ca voi să nu ştiţi taina aceasta, ca să nu vă socotiţi pe voi înșivă înţelepţi; că împietrirea s-a făcut lui Israel în parte, până ce va intra tot numărul neamurilor. Și astfel întregul Israel se va mântui, precum este scris: Din Sion va veni Izbăvitorul și va îndepărta nelegiuirile de la Iacov; și acesta este legământul Meu cu ei, când voi ridica păcatele lor (*Rm* 11, 25-27).

A curs deja multă cerneală în încercările exegeților de a explica ce înseamnă pentru Apostolul Pavel expresia „întreg Israelul se va mântui". Voi menționa scurt doar că tradiția liturgică și patristică înțelege aici că Pavel se referă la întreaga Biserică, înțeleasă ca „noul Israel", în timp ce exegeza recentă consideră că „întreg Israelul" include iudeii care au crezut și încă cred în

Iisus ca Mesia, dar nu exclude pe cei necredincioși din planul divin. Pentru Ap. Pavel, ideea că Biserica dintre neamuri este noul Israel, așa cum apare afirmat în imnografia bizantină de mai târziu, este desigur străină. Pentru Pavel numele de Israel este folosit pentru poporul ales, nu pentru comunitatea creștină, sau pentru păgânii convertiți la creștinism.[34]

Dar lăsând la o parte problema descifrării acestei expresii – legată, în cele din urmă, de un mister divin – aș dori să subliniez aici mesajul practic și clar al Apostolui dedicat comuității creștine provenită dintre neamuri. Ca un bun pedagog, Ap. Pavel se folosește în *Rm* 11, 17-24 de o parabolă inspirată din viața agriculturală, universul cel mai familiar publicului său. Conform acestei alegorii, evreii necredincioși sunt comparați cu crengile uscate, care sunt tăiate sau curățate din măslinul roditor, iar neamurile venite la credință sunt asemănate crengilor altoite pe trunchiul măslinului bun. Idea principală este că amândouă grupurile/crengile, evrei și păgâni, stau în situația privilegiată a poporului lui Dumnezeu și se hrănesc din seva grasă a măslinului prin credință și prin harul lui Dumnezeu, nu prin fapte. De aceea, dacă unii se mândresc cu acest statut în detrimentul altora, respectiv dacă neamurile se trufesc față de Israel din cauza necredinței unor israeliți, atunci Dumnezeu cu siguranță va secera pe cei trufași:

> Dar vei zice: au fost tăiate ramurile, ca să fiu altoit eu. Bine! Din cauza necredinţei au fost tăiate, iar tu stai prin credinţă. Nu te îngâmfa, ci teme-te; căci dacă Dumnezeu n-a cruţat ramurile firești, nici pe tine nu te va cruţa. Vezi deci bunătatea și asprimea lui Dumnezeu: asprimea Lui către cei ce au căzut în bunătatea Lui către tine, dacă vei stărui în această bunătate; altfel și tu vei fi tăiat (*Rm* 11, 19-22).

---

[34] Aici vezi dezbaterea despre expresia „Israelul lui Dumnezeu" din *Gal* 6,16 la S. Lewis Johnson, Jr., „Paul and the *Israel of God:* an Exegetical and Eschatological Case-study", în: *he Master's Seminary Journal* 20 (1/2009), p. 41-55.

Acest mesaj este evident și clar. Dacă creștinii proveniți din păgâni se vor mândri de statutul lor în timp ce israeliții vor fi căzut din credință, atunci acești mai bine să se teamă, pentru că Dumnezeu va interveni drastic. Apostolul Pavel pretinde aici că raportul dintre Israel și neamuri este intim interconectat și că această realitate are nu doar rădăcini puternice în Sfânta Scriptură, ci ține de însăși planul divin de mântuire a lumii, în fața căruia Apostolul nu poate decât să cânte imnul despre incomensurabilitatea și profunzimea înțelepciunii divine:

> Căci Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, pentru ca pe toți să-i miluiască. O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât sunt de nepătrunse căile Lui! Căci cine a cunoscut gândul Domnului sau cine a fost sfetnicul Lui? Sau cine mai înainte I-a dat Lui și va lua înapoi de la El? Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate. A Lui să fie mărirea în veci. Amin! (*Rm* 11, 32-26).

Observăm de aici că pasajul nostru biblic din Romani 9-11 conține nu doar idei foarte valoroase pentru un nou raport inter-religios, ci și acest fragment cu caracter poetic. Acest lucru poate fi o încurajare pentru eventuale noi creații imnografice în cultul bizantin. Știm că imnografie încă se crează mai ales pentru noii sfinți martiri și cuvioși de curând canonizați în Biserică.[35] Motivele biblice sund deja stabilite pentru sfinți Cuvioși, pentru Martiri, pentru Ierarhi, și uneori sunt poate chiar prea standardizate. Rândurile de mai jos pledează pentru o receptare a textului paulin din *Rm* 9-11 ca sursă de inspirație a imnogra-

---

[35] Vezi dezbaterile despre crearea unui nou acatist pentru o nouă sfântă a Bisericii la Marko Mäkinen, „The Path of the Creation of an Akatist: Rejoice Holy Mother Maria, Martyr of Ravensbrück", în: Ivan Moody, Maria Takala-Roszczenko (eds), *Creating Liturgically: Hymnography and Music. Proceedings of the Sixth International Conference on Orthodox Church Music*, University of Eastern Finland, Joensuu 8-14 June 2015, The International Society for Orthodox Church Music, 2017, p. 515-535.

filor pentru noi creații liturgice dedicate săptămânii Patimilor sau oricărei ocazii liturgice, care implică exprimarea atitudinii creștine față de Israel și evrei în general.

Burdufuri noi? Romani 9-11 și o nouă imnografie ortodoxă

Discrepanța frapantă dintre mesajul textului paulin și cel al imnografiei bizantine este evidentă. Faptul că acest text paulin a fost pus în umbră de comentatorii biblici deja de la câteva decenii după scrierea lui și a fost uitat pentru mult secole la rând este o realitate datorată contextului polemic dintre evrei și creștini, accentuat mai ales în sec. VII-X[36]. Însă astăzi, după Shoah[37] și schimbările profunde la nivel global[38], textul paulin este redescoperit ca sursa noutestamentară cea mai importantă referitoare la raportul dintre creștinism și iudaism. Confirmarea decisivă pentru acest turning point în istoria interpretării textului constă în locul pe care i l-a conferit Conciliul Vatican II în declarația *Nostra aetate*. Prin acest document Biserica Romano-Catolică își reconsideră fundamental poziția față de iudaism (§ 4).[39] Textul din *Romani* 9-11 este citat direct și parafrazat, în timp ce alte texte biblice dure la adresa lui Israel, recurente în tradiția creștină

---

[36] V. Déroche, „Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam…", p. 159 et passim.

[37] Referitor la teologia creștină după Ausschwitz vezi: Alan L. Berger (ed.), *Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue. After the Flood, before the Rainbow*, Lexington Books, New York-London, 2015.

[38] Donald J. Dietrich, „Human Dignity and Jewish-Christian Relations", în: A. L. Berger (ed), *Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue…*, p. 129-144.

[39] Literatura legată de acest subiect devine deja greu de inventariat, mai ales după jubileul de 50 de ani de la Conciliu, când o gr-upă de evrei ortodocși au reacționat printr-un document oficial, în care cer colaborarea iudeo-creștină pentru o lume mai bună, pe baza valorilor etice pe care le împărtășesc cele două comunități de credință. Vezi versiunea documentului în limba română pe site-ul proiectului *Jewish-Orthodox Christian Dialogue*, www.ddic.ecum.ro.

și foarte prezente în imnografia bizantină nu sunt menționate deloc. Cu siguranță aceasta este perspectiva care stă în fondul revizuirii textelor liturgice demarată de S. Caneri și É. Poirot în studiul amintit mai sus[40], deoarece în exemplele următoare se poate recunoaște rolul textului paulin în demersul curajos al celor două autoare. În urma lecturii acestui studiu am putut observa mai multe tipuri de intervenții asupra textelor liturgice, pe care le-aș putea clasifica astfel:

Eliminarea unor texte. Unele imne scurte și foarte polemice, sau elemnte ale unor imne, ar putea fi total suprimate. Astfel de texte sunt cele amintite mai sus din Prohodul din Vinerea mare, sau cele care acuză întreg poporul iudeu de „uciderea lui Hristos", „uciderea lui Dumnezeu" (χριστοκτόνων, θεοκτόνων), sau în care toți evreii sunt numiți de către Teodor Studitul sau Andrei Cretanul oameni „fără de lege/lawless" (παράνομοι).[41]

Modificări ușoare. Pot fi considerate intervenții minore acele locuri în care Caneri și Poirot au eliminat doar câte un cuvânt, sau au modificat puțin dintr-un imn, pentru a reduce din conținutul său polemic. Un exemplu bun în acest sens pote fi această stihiră de la Fericirile din Vinerea Patimilor:

---

[40] *À la louange de sa gloire. Modification de certains textes de l'office byzantin au regard du mystère d'Israël et de l'Église*, Mss., 2008. Voi folosi aici versiunea românească a studiului: *Spre lauda măririi sale. Corectarea unor texte ale oficiului bizantin cu privire la misterul lui Israel și al Bisericii*, Mss. trad. rom. Pr. Cornel Dîrle, Stânceni, 2008.

[41] „Επί ξύλου επαράτου Χριστέ, Ιουδαίοί… παράνομοι" Teodor Studitul, Troparul al II-lea, Cântarea a VIII-a, Canonul din săptămâna a IV-a a Triodului; „τοίς παρανόμοις άρχουσι" Andrei Criteanul, Troparul al III-lea, Cântarea a VIII-a, Miercuri în Săptămâna Patimilor; „τάς χείρας τοίς παρανόμοις", a II-a idiomelă a Stihoavnei, Miercuri în Săptămâna Patimilor; „τρέχει πρός Ιουδαίους, λέγει τοίς παρανόμοις", a II-a sedelnă a Utreniei, Miercuri în Săptămâna Patimilor.

Triod:	Propunere:
Mulţimea ucigătorilor de Dumnezeu, neamul iudeilor cel fără de lege, nebuneşte striga către Pilat: Răstigneşte pe Hristos, Cel nevinovat! Şi mai vârtos cereau ei pe Varava. Iar noi grăiam cu glasul tâlharului celui recunoscător: Pomeneşte şi pe noi, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta.[42]	*Mulţimea* nebuneşte striga lui Pilat cu furie: Răstigneşte-L, răstigneşte-L pe Hristos Cel nevinovat; eliberează-ne mai de grabă pe Baraba! Iar noi să urmăm înţeleptului tâlhar, strigând ca el: Pomeneşte-ne şi pe noi, Mântuitorule, întru Împărăţia Ta.[43]

Observăm că din imnul bizantin, care începe cu „Mulţimea ucigătorilor de Dumnezeu, neamul iudeilor cel fără de lege...” rămâne în versiunea propusă de Caneri&Poirot doar termenul „mulțimea”, pentru a diminua adjectivele negative legate de iudei. O situație asemănătoare poate fi imnul în care se vorbește despre poporul iudeu ca „ucigaș de Dumnezeu”, în timp ce astăzi s-ar putea folosi pasivul, pentru a evita exprimările tendențioase ale imnografiei:

Triod:	Propunere:
Cel ce Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină, stat-a gol la judecată, şi a primit palme peste obraz, din mâinile pe care le-a zidit. Şi *poporul cel călcător de lege a răstignit pe Domnul slavei pe Cruce*. Atunci s-a rupt catapeteasma Templului; soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă batjocorit pe Dumnezeu de Care se cutremură toate. Aceluia să ne închinăm.[44]	Cel ce Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină, stat-a gol la judecată şi a primit palme peste obraz, din mâinile pe care le-a zidit. *Dumnezeul măririi şi Domnul a fost pironit pe Cruce*. Atunci s-a rupt catapeteasma Templului; soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă batjocorit pe Ziditorul de Care se cutremură toate. Aceluia să ne închinăm.[45]

[42] Fericirile v. 4, tr. 3, Vinerea Patimilor.
[43] *Spre lauda…*, p. 43.
[44] Antifonul 10, v. 6, tr. 1, Vinerea patimilor.
[45] *Spre lauda…*, p. 42.

Nu este nevoie să demonstrăm aici că nu doar poporul iudeu a fost actorul răstignirii lui Iisus Hristos și mai ales, că nu toți evreii din orice epocă sunt vinovați de evenimentul petrecut acum două milenii. Slujbele din săptămâna Patimilor, perioada cea mai concentrată din punct de vedere liturgic și mai profundă din punct de vedere teologic riscă să piardă enorm din potențialul didactic, pedagoc sau mistagogic, pe care îl au în formarea spirituală a credincioșilor, prin astfel de imne care instigă mai degrabă la ură și la deprecierea celuilalt, în loc să ajute credincioșii să pătrundă taina morții și învierii lui Hristos.

Modificări inovative. Mult mai interesante sunt intervențiile mai consistente ale celor două autoare. Unele texte nu au putut fi salvate doar printr-o mică excizie, ci a fost nevoie ca ele să fie rescrise, reformulate, într-o măsură mai mică sau mai mare. Oferim următoarele exemple:

Triod:	Propunere:
Datu-mi-au spre mâncarea Mea fiere şi în setea Mea M-au adăpat cu oţet; iar Tu, Doamne, înviază-mă şi *le voi răsplăti lor*.[46]	Datu-mi-au spre mâncarea Mea fiere şi în setea Mea M-au adăpat cu oţet; iar Tu, Doamne, ridică-mă şi *dă tuturor mare milostivirea Ta*.[47]
N-au fost îndestuLate, Hristoase, mulţimile iudaice cu vânzarea, ci încă clătinau cu capetele, aducându-Ţi batjocură şu hulă. Ci *le dă lor, Doamne, după faptele lor*, pentru că au gândit asupra Ta deşertăciune.[48]	Pe lângă trădare, adăugat-au *unii* batjocura, clătinarea capetelor şi hula, dar Tu, Doamne, *iartă-le lor, că nu ştiu ce fac*.[49]

[46] Antifonul 9, v. 3, tr. 2.
[47] *Spre lauda...*, p. 40.
[48] Antifonul 11, v. 6, tr. 2.
[49] *Spre lauda...*, p. 42.

Când soborul cel cu inima de piatră pe Tine, Piatra vieţii pe piatră Te-a înălţat, munţii s-au clătinat, pământul s-a cutremurat, Cuvântule al lui Dumnezeu, şi sufletele cele zguduite s-au întărit către dumnezeiasca viaţă, pururea cântând: Să binecuvinteze toată făptura pe Domnul şi să-l preaînalţe în toţi vecii.[50]	Când ai fost înălţat, Tu, *Piatra din capul unghiului*, pe piatra Golgotei, munţii s-au cutremurat, pământul s-a clătinat, iar sufletele şovăielnice s-au întărit, Cuvinte al lui Dumnezeu, în viaţa veşnică pururi cântând: Să binecuvinteze toată făptura pe Domnul şi să-L preaînalţe în toţi vecii.[51]
Cei fără de lege să-şi acopere acum ochii, căci nu vor suferi frumuseţea ce străluceşte de la Cruce.[52]	Să-şi *deschidă oamenii ochii lor*, Doamne, ca să descopere frumuseţea cea strălucitoare a Crucii Tale![53]

Conform îndemnului Apostolului Pavel din *Rm* 11,17f de a nu ne trufi pentru noul statut de credincios față de cei necredincioși (iudei) se poate renunța la limbajul care exprimă răzbunarea atroce a creștinilor față de evrei și, mai mult, creștinii se pot ruga ca milostivirea divină să vină asupra tuturor, nu doar asupra celor credincioși, așa cum bine arată Apostolul în *Rm* 11, 31. Pe toți i-a închis Dumnezeu în neascultate – spune Apostolul – pentru ca tuturor să se milostivească. Atitudinea creștinului față de evrei nu trebuie să se definească prin sentința „dă-le, Doamne după faptele lor", ci mai degrabă prin „iartă-le lor, că nu știu ce fac", care este chiar cuvântul Celui ce a fost răstignit. În același sens, Apostolul ne amintește că „mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii, căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei, cei de un neam cu mine, după trup" (*Rm* 9, 2-3), sau „bunăvoinţa inimii mele și rugăciunea mea către Dumnezeu, pentru Israel, este spre mântuire" (*Rm* 10, 1). De asemenea, tradiției împietririi

[50] Octoih, glas 1, Miercuri, canonul lui Iosif, cântarea a 8-a, tr. 2.
[51] *Spre lauda*..., p. 58.
[52] Al II-lea tropar din cântarea a VI-a, de Ioan Monahul, 14 septembrie..
[53] *Spre lauda*..., p. 69.

(Hardening Tradition) invocată de imnografi prin „inima de piatră" a poporului iudeu și „acoperirea ochilor" ca să nu vadă frumusețea Crucii – motive amintite și de Apostolul Pavel în *Rm* 9-11 – sunt rescrise de către Caneri și Poirot cu trimitere la Hristos-Piatra unghiulară și rugăciunea pe care ar putea-o rosti fiecare creștin, pentru ca „frumusețea Crucii" – exprimare paradoxală specifică imnografiei – să poată fi descoperită cât mai multor oameni.

Modificări insuficiente. Dar demersul făcut în proiectul „*Spre lauda*..." conține și unele abordări insuficiente ale imnografiei. Poate cel mai concludent exemplu este cel legat de numele „iudei"[54]. Autorii studiului încearcă să evite cât pot de mult ocurențele termenului iudei, înlocuindu-l cu „unii", ca în exemplul de mai jos:

Triod:	Propunere:
Doamne, pe Tine, viaţa tuturor, *Te-au osândit iudeii la moarte.* Cei ce au trecut cu piciorul Marea Roşie despărţită cu toiagul, pe Cruce Te-au răstignit şi cei ce au supt apă din piatră, fiere Ţi-au adus. Dar ai răbdat de voie, ca să ne izbăveşti pe noi din robia vrăjmaşului, Doamne, slavă Ţie![55]	Doamne, pe Tine, Viaţa tuturor, *Te-au osândit unii la moarte.* Tu, Care ai făcut să treacă tot poporul marea Roșie, prin toiagul lui Moise ; Tu, Care ai hrănit tot poporul cu miere din stâncă; dar ai răbdat de voie, ca să ne eliberezi pe noi din robia vrăjmașului. Mărire Ţie, Hristoase, Dumnezeul nostru![56]

[54] Trebuie spus că în traducerea românească, până nu de mult în secolul XX, în loc de termenul „iudeu" se folosea „jidov", cu o sonoritate și conotație negativă mai încărcată. Dacă în limba engleză se folosește până astăzi termenul „Jew", în limba română sunt diferențe destul de semnificative între evreu, iudeu și jidov, enumerație care denotă o gradație a încărcăturii negative pe care o poartă câmpul semantic al fiecărui termen.

[55] Troparul al II-lea, de la al doilea rând de sedelne, vineri, glasul VI, Octoih.

[56] *Spre lauda*..., p. 66.

Judecătorii lui Israel au hotărât să fii osândit la pedeapsa cu mortea, Fiule, ca pe un vinovat punându-Te înaintea divanului pe Tine, Cel ce judeci pe cei morți și pe cei vii, Mântuitorule, și înaintea lui Pilat Te-au pus și Te-au osândit, vai! înainte de judecată, *călcătorii de lege*...[57]	Au hotărât *unii* să fii osândit la pedeapsa cu mortea, Fiule, ca pe un vinovat punându-Te înaintea judecății pe Tine, Cel ce judeci pe cei morți și pe cei vii, Mântuitorule, și înaintea lui Pilat Te-au pus și Te-au osândit, vai! Dar mai înainte de judecată, Te-au osândit...[58]

Totuși, această evitare constantă a termenului de „iudei" nu mi se pare potrivită, deoarece contravine însuși limbajului biblic noutestamentar. De aici se poate ajunge ușor la discuția dificilă și încă nedeschisă – pentru spațiul răsăritean – despre măsura în care limbajul liturgic trebuie să corespundă celui biblic în general și celui noutestamentar în particular.[59] Sunt de acord că termenul nu trebuie să apară obsesiv în imnografie, pentru a lăsa impresia că iudeii și numai iudeii sunt responsabili pentru tot ce s-a întâmplat acum două mii de ani în Ierusalim, deoarece o astfel de repetiție poate conduce la impresia că ei sunt responsabili de fapt pentru toate relele de pe fața pământului, așa cum au exagerat unele gupuri fundamentaliste începând cu prima parte a sec. XX. În unele cazuri numele de iudeu poate rămâne, căci este o realitate istorică participarea iudeilor la moartea și răstignirea lui Iisus. Al doilea exemplu din imnografie, despre „judecătorii lui Israel" este și mai elocvent, deoarece este clar, conform datelor conținute în scrierile biblice că Iisus a fost judecat de către sinedriul iudaic al vremii. A înlocui „judecătorii

[57] Stuhiră la „Doamne strigat-am", Octoih, glas VI, joi seara.

[58] *Spre lauda*..., p. 54.

[59] *Le Nouveau Testament est-il anti-juif?*, *Cahiers Évangile*, nr. 108, Paris, 1999. Vezi și: Konstantin Nikolakopoulos, „Säuberung der Bibel von Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit? Kritik der *Bibel in gerechter Sprache* aus orthodoxer Sicht", în: *Orthodoxie Aktuell* XI/9, September 2007, p. 2-7.

lui Israel au hotărât...” cu „unii au hotărât...” este insuficient, sau cel puțin nu este necesar. Mult mai necesară în acest caz este cateheza creștină, care nu trebuie să se oprească la nivelul găsirii vinovaților din relatările biblice și hrănirea urii împotriva evreilor pentru totdeauna, pe baza acțiunilor unei minorități din Iudea secolului I.

Din aceste exemple înțelegem că nu se poate rezolva totul doar prin modificările imnografiei. Întreprinderea curajoasă a celor două autoare este în orice caz lăudabilă și regretăm faptul că manuscrisul a rămas nepublicat din anul 2008. Probabil că dificultățile legate de imnografia anti-iudaică întâlnite cu ocazia acestui studiu justifică într-o bună măsură stagnarea proiectului.

Concluzii

Discrepanța dintre mesajul textului paulin din *Rm* 9-11 și textele imnografice invocate aici a putut fi observată pe parcursul acestui studiu. Unele modificări aduse textelor liturgice anti-iudaice întreprinse de Caneri și Poirot sunt binevenite și se înscriu în spiritul paulin din *Rm* 9-11, dar multe idei din acest text sunt încă inepuizate de imnografia clasică și de propunerile nou făcute. Noi compoziții imnografice ar trebui să țină mai mult cont de interdependența dintre neamuri și iudei, sau dintre credincioși și necredincioși, conform *Rm* 11,11-15. Dumnezeu nu mântuiește pe cineva în detrimentul altcuiva – acesta este unul din fundamentele mesajului paulin. Iar dacă cineva crede și stă în credință, este darul lui Dumnezeu, nu o performanță proprie, de aceea nu este justificată nicio pretenție de absolutism sau triumfalism, după cum ne învață Apostolul în pilda măslinului (11, 17-24). Celor care sunt ispitiți de gândul că acum noi suntem cei aleși, iar iudeii sunt damnați pentru totdeauna, Apostolul le opune „taina aceasta” (11, 25), că „tot Israelul va fi mântuit” (11, 26), deoarece „darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt irevocabile” (11, 29) și că „ei sunt iubiți din cauza părinților” (11, 28).

Toate aceste idei sunt foarte potrivite pentru ciclul liturgic atât de profund din perioada pascală. Faptul că Apostolul Pavel încheie argumentul său din *Rm* 9-11 cu un imn închinat abisului bogăției și științei și cunoașterii căilor divine (11, 33-36) este o confirmare în plus a faptului că nivelul teologic atins aici de Apostol atinge culmile de nepătruns ale modului în care Dumnezeu se folosește de orice prilej, pentru a aduce la cunoașterea Sa pe cei mai mulți, după voia și planul său. A ne erija noi în „adevăratul" și „spiritualul Israel" prin calomnierea iudeilor este greșeala principală asupra căreia ne atrage atenția Apostolul.

Sunt convins că muzica și imnografia, fiind un mediu de propagare a învățăturii creștine atât de influent în ritul bizantin, ar putea să joace rolul de promotor al înnoirii liturgice cu privire la acest subiect și nu numai. Dacă unele texte nu tocmai valoroase, sau chiar greu de utiliat astăzi, sunt întrebuințate adesea doar pe motiv că sunt parte a unui șir de melodii, iar frumusețea melodiei ocultează mesajul textului – cum se întâmplă în cazul unor strofe din Prohodul Domnului – cu siguranță că și ideile pauline conținute în *Rm* 9-11 ar putea face subiectul unor imne liturgice. Îmbrăcate cu haina melodică bizantină și împletite cu efortul catehetic specific imnografiei ortodoxe acestea ar putea pătrunde mai ușor în „canonul" de învățătură creștină și liturgică, din care au lipsit prea mult timp. Așadar, precum un vin vechi are nevoie de burdufuri noi, textul paulin din aceste capitole biblice poate fi redescoperit și turnat în noile burdufuri croite special pentru a păstra și reda – la vremea potrivită – conținutul plin de consistență al Apostolului neamurilor cu privire la Israel.

Biblie și Liturghie

Biblia penitenţială şi *Canonul cel Mare* al lui Andrei Criteanul[1]

Derek Krueger[*]

The text of the Great Canon is performed in its entirety during Great Lent. This study seeks to understand how the author, Andrew of Crete, reads and applies the Holy Scripture to inspire repentance, and how the kanon relates to themes in the hymns of Romanos the Melodist and Kassia.

Keywords: *Bible, Andrew of Crete, hymnopraphy, Great Canon, Romanos the Melodist, Kassia.*

Liturghia oferă numeroase informaţii despre modelele pentru introspecţie în creștinismul bizantin. Așa cum am văzut în capitolele anterioare, în rugăciuni și în imne, clerul încurajează pe credincioși să își modeleze auto-reflecţia, oferind formele prin care ar putea avea acces la ele însele. Compoziţiile imnografice pentru Postul cel mare, în mod particular, exprimă experienţa liturgică în producerea auto-pocăinţei. Așa cum demonstrează operele lui Roman [Melodul] și rugăciunile anaforalei, acest „de sine" (*auto*) nu era ceva unic pentru orice persoană. Mai degrabă, prin Liturghie, clerul a căutat să reproducă acest „de sine" în fiecare participant. Astfel, Liturghia bizantină oferă acces la

---

[1] Mulţumim pentru permisiunea de a traduce textul în limba română edituriI Universităţii din Pennsylvania, dar mai ales sprijinului consistent oferit de autor în acest sens. Textul a fost tradus de Alexandru Prelipcean, după originalul: Derek Krueger, „The Penitential Bible and the *Great Kanon* of Andrew of Crete", în: *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014, p. 130-163.

[*] Derek Krueger, Profesor în Departamentul de Studii Religioase în cadrul Universităţii din Carolina de Nord (Greensboro). E-mail: d_kruege@uncg.edu.

acest „de sine" ca format instituțional; nu individual, ci tipic. Acest „sine" nu este un sine religios autonom, ci mai degrabă un produs cultural, subiectul Liturghiei. Probabil mai mult ca orice altă lucrare a imnografiei bizantine, *Canonul cel Mare* al lui Andrei Criteanul, compus la sfârșitul secolului al VII-lea sau la începutul celui de-al VIII-lea, este plasat să reprezinte sinele Postului, subiectul plângerii și al reproșului. Prin cuprinzătoarea lui juxtapunere a narațiunii biblice și ale acuzării de sine a sufletului, *Canonul* descoperă structurile de bază ale sinelui încurajat liturgic și mecanismele exegetice desfășurate pentru a-l produce.

Marele poem penitențial al lui Andrei Criteanul, cântat încă în Bisericile Ortodoxe în cadrul Postului mare, marchează un moment important în desfășurarea bizantină a narațiunii biblice în formarea subiectivității creștine[2]. Alcătuit din nouă cân-

[2] *Canonul cel Mare* al lui Andrei, neavând o ediție critică, ridică o serie de probleme în ceea ce privește încrederea noastră în anumite cuvinte și expresii din text și întrebări legate de autenticitatea și ordinea unora dintre tropare. Textul dominicanului François Combefis din secolul al XVII-lea reprodus în *PG* 97:1329-1385 interpolează o serie de alte rugăciuni și direcții liturgice, care reflectă folosirea imnului lui Andrei în practica ortodoxă ulterioară. Un text similar apare în cartea de slujbă a Bisericii Ortodoxe pentru perioada Postului Mare: Τριῴδιον κατανυπτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, Rome, 1879, p. 463-491. Un alt text mult mai scurt a apărut în W. Christ, M. Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum* [In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, 1871], p. 147-161, care este puțin folosit. În studiul ei și în ediția parțială a comentariilor bizantine de mai târziu despre *Marele Canon* al lui Andrei, A. Giannouli (*Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta*, [Eine quellenkritische und literaturhistorische Studie, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2007], p. 182-224) a reconstruit textul *Canonului*, așa cum a fost disponibil comentatorului secolului al XIII-lea, Acachie Savaitul. Deși textul *Canonului* lui Acachie conține unele erori evidente și schimbări discutabile, adesea el prezintă și variante utile și corecte, iar uneori, produce chiar o ordine a troparelor care au un sens cronologic mai bun. Dacă acest lucru reflectă ordonarea proprie a lui Andrei sau reordonarea corectă de către scriitorii

tări, *Canonul cel Mare* introduce personajele veterotestamentare în primele opt cântări aproximativ în ordinea apariţiei lor în textul biblic sau conform concepţiilor bizantine privind cursul istoriei. Cântarea a noua se mișcă în ordine cronologică printr-o naraţiune armonizată a Evangheliilor Noului Testament. Astăzi, poemul este cântat de creștinii ortodocși în mod deplin la *Utrenia* din Joia săptămânii a cincea a Postului Mare și, de asemenea, în patru părţi, de luni până joi, în prima săptămână a Postului la *Pavecerniță* (ultima slujbă a zilei)[3]. Într-adevăr, timpul iniţial al cântării [*Canonului*] era cel mai sigur în cadrul Utreniei și, având în vedere conţinutul penitenţial și accentul pus pe cartea *Facerii*, cel mai probabil el era cântat în timpul Postului mare, deși data este incertă. Atunci când *Canonul cel Mare* apare iniţial în cărţile de cult asociate mănăstirii Studion din Con-

---

ulteriori este neclar. Traducerile sunt ale mele, deși am consultat cele două traduceri engleze disponibile, primul mai literal, cel de-al doilea mai liturgic și mai elegant: Sis. Katherine, Sis. Thekla, *St. Andrew of Crete, The Great Canon, The Life of Saint Mary of Egypt*, The Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Filgrave, Newport Pagnell, Buckinghamshire, England, 1974, p. 35-77; și Mary și Ware, *Lenten Triodion*, p. 378-415. Ambele traduceri includ rugăciuni bizantine ulterioare, imne și refrene intercalate în compoziţia lui Andrei.

[3] Istoricul eclesiastic din secolul al XIV-lea, Nichifor Kallist Xanthopol, a transmis tradiţia că Andrei a compus iniţial *Canonul* la o vârstă înaintată ca o expresie a pocăinţei personale, însă această opinie biografică, deși poate romantică, lămurește cu greu forța generică a mărturisirii săvârșite și lipsa totală de detalii autobiografice specifice în poem. Istoricul bisericesc din secolul al XIV-lea, Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, a transmis o tradiție potrivit căreia Andrei a compus inițial *Canonul* spre sfârșitul vieții ca o expresie a pocăinței personale, însă această critică biografică, deși poate romantică,. Această tradiție este repetată cel mai recent de Job Getcha, *The Tipikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*, transl. by Paul Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2012, p. 174-175. *Canonul cel Mare* al lui Andrei nu este un auto-portret mai mult decât introducerile lui Roman, iar lucrarea, deși întinsă, se potrivește în metrică și structură cu canonul liturgic, devenind prevalentă în timpul vieții lui Andrei pentru Utrenie.

stantinopol, el era cântat în zile diferite ale săptămânii a cincea din Postul Mare, în cadrul Utreniei sau a Vecerniei[4]. Procedeul original al cântării rămâne incert, deşi, aşa cum vom vedea în capitolul următor, la sfârşitul secolului al VIII-lea, canoanele erau de obicei cântate în cor. Este incert dacă Andrei a scris *Canonul cel Mare* pentru cântarea corală sau pentru a fi cântat de un singur cântăreţ; [personal] am încercat să consider poemul drept o expresie a vocii bizantine, mai degrabă decât asumarea cântării de unul singur sau în cor a acelei voci.

Scopul cercetării biblice a lui Andrei este de a inspira pocăinţa. Imnul se deschide cu interogaţia: „De unde voi începe a plânge faptele vieţii mele celei ticăloase?" (1.1.). Răspunsul se află la începutul istoriei umane, [începând] cu Adam, şi de la

---

[4] Vezi: A. Lukashevich, „Velikij Kanon", în: *Pravoslavnaja Encyklopedia*, 7, p. 453-454; E.P. Diakovskij, *Posledovanie časov i izobrazitel'nyx: Istoričeskoe issledovanie* [The Rite of the Hours and the „Typika": An Historical Inquiry], Mejnander, Kiev, 1913, p. 167-169. Îi mulţumesc Dr. Sr. Vassa Larin pentru referinţe şi lui Sergey Minov pentru traducerea din limba rusă. Potrivit lui Lukashevich, *Sinaiticus gr. 734-735* din secolul al X-lea este cel mai vechi martor a practicii de a cânta *Canonul cel Mare* la Vecernia Joii din cea de-a cincea săptămână a Postului Mare. Compoziţia lui Andrei apare în *Sinaiticus gr. 735*, de la f. 69^{r} până la f. 83^{v}, fără refrene. Împărţirea poemului în diferite părţi pentru a fi cântat în zile diferite a avut loc mult mai târziu. Manuscrisul *Vaticanus gr. 771* din cel de-al XI-lea secol împarte poemul şi îl atribuie în părţi la diferite zile în timpul celei de-a cincea săptămâni a Postului Mare. *Canonul* este legat de citirile din *Viaţa* Mariei Egipteanca numai după secolul al XI-lea şi nu într-un mod consecvent. Practica citirii *Canonului* împărţit în timpul Pavecerniţei este de mai târziu. Pentru practica curentă, a se vedea: *Triodion*, p. 199-209, 218-228, 237-247, 255-266 şi 378-415. Ar fi corect să spunem că *Marele Canon* domină serviciul liturgic al Postului Mare şi continuă să ghideze practica spirituală ortodoxă. Despre importanţa sa populară continuă, vezi, de exemplu: Frederica Mathewes-Green, *First Fruits of Prayer: A Forty-Day Journey Through the Canon of St. Andrew*, Brewster Paraclete, Mass., 2006; şi Athanasios Glaros, *Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Ψυχολογία, Παιδαγωγική, Ποιμαντική 10, Ἐκδόσεις Ακρίτας, Ἀθήνα, 2000.

început, imnograful continuă cronologic [această istorie] prin întreaga naraţiune biblică. În cadrul celor 250 de tropare ale poemului, forma I singular („eu") implică o lungă serie a caracterelor biblice pentru a acuza și a condamna păcatul. Naraţiunea scripturistică oferă ambele exemple: pe cele negative, pe care omul le-a imitat, și pe cele pozitive, pe care le-a neglijat. La mijlocul cântării a opta, în punctul în care Andrei face trecere de la prezentarea cronologică a imaginilor veterotestamentare la analiza caracterelor neotestamentare, el explică punctul trecerii sale:

> Pe toţi cei din Legea Veche, i-am adus ţie, suflete, spre pildă (πρὸς ὑπογραμμόν); urmează faptelor iubite de Dumnezeu ale drepţilor și fugi de păcatele celor vicleni (8.12.).

Întregul corpus biblic oferă instrucţiuni morale urgente. Metoda exegetică a lui Andrei poate fi observată încă de la începutul cântării întâi, acolo unde el amintește naraţiunea despre Cain și Abel din *Fc* 4. Poetul cântă, [spunând]:

> Covârșind eu de bunăvoie uciderea lui Cain, m-am făcut cu știință ucigaș al sufletului (συνειδότι ψυχῆς), umplându-mi trupul de viermi, și războindu-mă împotriva lui, cu faptele mele cele rele.
>
> Nu m-am asemănat, Iisuse, dreptăţii lui Abel. Daruri bineprimite nu Ţi-am adus Ţie niciodată, nici fapte dumnezeiești, nici jertfă curată, nici viaţă fără prihană (1.7-8).

Juxtapunerea dintre oferirea primelor fructe de către Abel și actul fratricid al lui Cain, oferă lui Andrei oportunitatea de a pune în contrast un exemplu negativ cu unul pozitiv. Poetul se limitează la elementele povestirii narate în textul biblic. De fapt, el pare să se folosească puţin de tradiţiile comentariilor primare, incluzând predicile anterioare la cartea *Facerii*[5]. În con-

[5] Bogăţia remarcabilă a tratărilor Antichităţii târzii asupra acestei naraţiuni pot fi observate în: Johannes Bartholdy Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek Writers (4th-6th centuries)*, Peeters, Louvain, 1997.

trast cu crima lui Cain asupra lui Abel, omuciderea lui Andrei este reflexivă; el și-a întreţinut gândurile cele trupești și, astfel, s-a ucis pe sine spiritual. De-a lungul poemului, Andrei citește Scriptura împotriva lui pentru a cere sfat și pentru a căuta iertarea lui Dumnezeu. Asigurarea milostivirii lui Dumnezeu încadrează asceza de la început, așa cum poetul cere în primul tropar: „Ci ca un Milostiv (εὔσπλαγχνος), dă-mi iertare greșealelor (παραμπτωμάτων)" (1.1.). În interpretarea minunată a conștiinţei creștine, poemul luminează modul în care Biserica instituţională și-a schimbat sistemul liturgic pentru a modela viaţa religioasă interioară a persoanelor creștine.

Doar anumite elemente din biografia lui Andrei pot fi cunoscute cu o anumită certitudine. Andrei s-a născut în Damasc în jurul anului 660. În tinereţea sa, el s-a închinoviat la mănăstirea Sfintei Învieri din Ierusalim, unde a primit o educaţie care includea studiile biblice și teologia. Într-adevăr, în tradiţia bizantină adeseori el este numit „Andrei Ierusalimiteanul". În anul 685, a plecat în Constantinopol, unde ulterior a slujit ca diacon la Biserica Sfintei Înţelepciuni și a administrat un orferinat și un azil pentru persoanele sărace. La un moment dat, între anii 692-711, el a devenit mitropolitul Cretei și episcop al cetăţii-capitală, Gortina, în partea de sud a insulei. Deși a fost tuns în monahism de la o vârstă fragedă, el și-a petrecut o mare parte din cariera sa slujind și conducând pe laici, care erau apropiaţi catedralelor urbane. El a murit în anul 740 în insula Lesbos, pe drumul de întoarcere dintr-o vizită făcută în capitală[6]. Printre

[6] O *Vita* hagiografică a lui Andrei Criteanul (ed. Papadopoulos-Kerameus) a fost compusă de un oarecare necunoscut pe nume Nichita, cel mai probabil în secolul al X-lea. Autenticitatea ei a fost contestată și dezbătută. Despre studiile critice asupra vieţii lui Andrei, vezi: S. Vailhé, „Saint André de Crète", în: Échos d'Orient 5 (6/1901-1902), p. 378-387; mai puţin precaut, vezi studiul: Marie-France Auzépy, „La carrière d'André de Crète", în: *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1/1995), p. 1-12; și studiul foarte sceptic al lui Alexander Hazhdan, *A History of Byzantine literature (650-850) in collaboration with L.F. Sherry-Ch. Angelidi*, The National Hellenic Research Foundation, Institute for

operele sale care s-au păstrat sunt un număr de imne liturgice sub formă de *canon*, folosite în cadrul Utreniei, și predici exegetice legate de specificul liturgic al sărbătorilor, incluzând pe cele dedicate Fecioarei Maria: nașterea, adormirea și Buna-vestire[7].

Andrei este adesea socotit că a inventat sau a perfectat *canonul*, un nou tip al imnografiei liturgice care a înlocuit succesiunea celor nouă cântări biblice, cântate la Utrenie[8]. Alți specialiști ai noii forme liturgice incluse [în cult], și anume Ioan Damaschin și Cosma de Maiuma, amândoi asociați cu mănăstirile din pustiul Iudeii, incluzând Mar Saba, indică faptul că acest *canon* își are originile sale în jurul Ierusalimului[9]. Andrei

---

Byzantine Research, Research Series 2, Athens, 1999, p. 37-41. Vezi, de asemenea, și: A. Giannouli, *Die beiden byzantinischen Kommentare*..., p. 28-31.

[7] Cea mai mare parte a lucrărilor lui Andrei [Criteanul] apar în *PG* 97:805-1304. Pentru traducerea în limba engleză a patru omilii la Naștere și una la Buna-vestire, vezi: M. Cunningham, *Wider than Heaven*, p. 71-138, 197-219; pentru trei omilii la Adormirea Fecioarei, vezi: Brian E. Daley, *On the Dormition of Mary*, p. 103-152.

[8] O nouă istorie critică a canonului ar fi foarte folositoare. Opinia clasică cu privire la canon rămâne cea a lui Egon Wellesz, *History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon, Oxford, [2]1961, p. 198-239. Pentru o prezentare generală a apariției canonului, a se vedea: J. Grosdidier de Matons, „Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon", în: *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981), p. 31-43; Andrew Louth, „Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene", în: *Journal of Eastern Christian Studies* 57 (3-4/2005), p. 195-206. Pentru o încercare de a localiza producția literară a lui Andrei în contextul formării sale în Ierusalim și în jurul lui, vezi: Aristarchos Peristeris, „Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas", în: Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Orientalia Lovaniensia Analecta 98, Peeters, Leuven, 2001, p. 174. Christian Hannick [„Immnographie et hymnographes sabaites", în: Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage*..., p. 217-228] consideră istoria compoziției canonului ca aparținând lui Andrei, lui Cosma de Maiouma și lui Ioan Damaschinul, deși plasarea tuturor acestor autori în contextul mănăstirii Sf. Sava este speculativă și problematică.

[9] Despre Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma, vezi: Andrew Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 13-15, 256-257.

pare să fi adus această tradiţie înfloritoare în capitala [Imperiului bizantin]. Până în prezent, majoritatea cercetătorilor au presupus faptul că [această nouă formă imnografică, adică] canoanele erau iniţial destinate utilizării în cercuri monastice[10]. Această presupunere necesită o reconsideraţie. Până la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea, cântarea imnelor biblice era comună Utreniei din mănăstiri și Utreniei din cadrul așa-numitelor *ore de catedrală* din bisericile urbane, frecventate de către laici[11]. Într-adevăr, compoziţiile lui Andrei ne pot arăta cum canoanele, cu întreaga lor serie de nouă cântări, au înlocuit imnele din cultul „laic" chiar înainte de influenţa monastică asupra Liturghiei de catedrală care a început în secolul al IX-lea, când forma liturgică savaită s-a răspândit în întreaga Biserică bizantină sub influenţa mănăstirii Studion din Constantinopol.

Este neclar dacă Andrei și-a compus *Canonul cel Mare* în Constantinopol sau mai târziu, în Creta[12]. Cea mai bună dovadă pentru atribuirea compunerii *Marelui Canon* în Constantinopol este rugăciunea din troparul final, închinată Născătoarei de Dumnezeu pentru protecţia cetăţii (9.27.), dar aceste versuri puteau fi scrise la fel de bine și în Creta. Cele două ocurenţe în poem, unde autorul se referă la vârsta sa înaintată (1.13.; 8.6.), pot fi un indiciu puternic pentru compunerea *Canonului* în Creta, deși acestea pot fi pur și simplu un mijloc de exprima-

---

[10] Vezi: E. Wellesz, *History of Byzantine Music*..., p. 206; A. Louth, *St. John Damascene*..., p. 254-258; M. Cunningham, „The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and hymnography", în: *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), p. 251-260.

[11] Robert Taft, *Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Liturgical Press, Minnesota, ²1993, p. 198-199, 273-283.

[12] Alexander Kazhdan (*A History of Byzantine Literature (650-850)*, p. 38-42) tratează pe scurt viaţa și lucrările lui Andrei în contextele controversei monoteliste, nașterii iconoclasmului și victoriilor militare din 678 sau 718. În orice caz, diseminarea largă a poemului în întregul imperiu în secolele următoare indică faptul că era cunoscută în capitală.

re a literaturii penitențiale[13]. De vreme ce *Canonul cel Mare* își dezvoltă forma la limitele sale, este puțin probabil ca el să fie o lucrare timpurie. Având în vedere funcțiile lui Andrei în Biserica Sfintei Înțelepciuni și în Creta, pare mai probabilă opinia ca Andrei să nu fi scris [*Canonul cel Mare*] pentru un public pur monastic, ci pentru o comunitate a clericilor și a laicilor, adunați în mare pentru Liturghie la bisericile din orașe[14]. Astfel, ca și Roman, marele imnograf din secolul al VI-lea, Andrei poziționează narațiunea biblică pentru a crea un stil al interiorității pentru comunitatea creștină[15].

Viața religioasă internă a creștinismului bizantin la sfârșitul Antichității și în așa-numitul Evul Mediu din secolele VII-VIII este dificilă de cercetat, dacă nu chiar imposibilă. Acesta se întâmplă în mod special în cazul laicilor, despre care ne-au rămas doar câteva surse. În afara literaturii monastice, creștinii rareori vorbesc despre ei înșiși. Scrisori, precum cele găsite printre corespondența din secolul al VI-lea dintre Varsanufie și Ioan de Gaza, descoperă ocazional laicul cu probleme, mărturisin-

---

[13] Antonia Giannouli, „Die Tränen der Zerknirschung: Zur katanyktischen Kirchendichtung als Heilmittel", în: Paolo Odorico, Panagiotis A. Agapitos, Martin Hinterberger (eds.), *„Doux remède...": Poésie et poétique à Byzance. Actes du IVe coloque international philologique, Paris, 23-24-25 février 2006*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, Paris, 2009, p. 150-152. Despre compozițiile ulterioare ca gen literar, vezi: Idem, „Catanyctic Religious Poetry: A Survey", în: Antonio Rigo (ed.), *Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literatures*, Byzantinos: Studies in Byzantine History and Civilization 8, Brepols, Turnhout, 2013, p. 86-109.

[14] Îi sunt deosebit de recunoscător Mary Cunningham pentru discuția generoasă cu privire la aceste idei. În mod evident, aceste probleme necesită mai mult studiu.

[15] Despre sine în condacele lui Roman, vezi capitolul 2. Vezi și: Georgia Frank, „Dialogue and Deliberation: the Sensory Self in the Hymns of Romanos the Melodist", în: David Brakke, Michael L. Satlowm, Steven Weitzman (eds.), *Religion and the Self in Antiquity*, Indiana University Press, Bllomington, 2005, p. 163-179.

du-se unui călugăr înţelept sau căutând îndrumări cu privire la o chestiune morală[16]. Hagiografia dezvăluie vieţile bărbaţilor şi femeilor sfinte, dar rareori este preocupată de dezvoltarea personajului și oferă puține informaţii cu privire la aubiografia oamenilor simpli. Absenţa autobiografiei bizantine timpurii are o dublă valenţă: în timp ce îi privează pe cercetători de o voce individuală puternică, cum ar fi în Vest cea a lui Augustin, îi împiedică și pe bizantiniști să facă dintr-o voce idiosincratică și foarte puternică, o voce tipică. Dacă scrisorile și hagiografia supravieţuiesc în perioadele anterioare și posterioare cuceririlor arabe, într-un secol și jumătate de la aceste cuceriri de la mijlocul secolului al VII-lea, a fost înregistrată o scădere semnificativă a producţiei literare[17].

Pe de altă parte, *Canonul cel Mare* dramatizează cu privire la recunoașterea sinelui. În *Canonul cel Mare*, amintirea exemplelor biblice pricinuiește mustrare sau remușcare, *pocăinţă* (κατάνυξις) în greacă, în mod literal *străpungerea* sau *rănirea* sinelui[18]. De vreme ce Andrei începe să explice, el se încurajează pe sine, spunând:

---

[16] Lorenzo Perrone, „Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza", în: Alberto Camplani, Giovanni Filaramo (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Orientalia Lovaniensia Analecta 157, Peeters, Leuven, 2007, p. 217-243; Jennifer L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005, p. 79-105.

[17] Pentru cel mai amplu studiu [în legătură cu acest subiect], vezi: A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*, 1999.

[18] Studiul clasic despre subiectul acesta este cel al: Irénée Hausherr, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East*, trans. Anselm Hufstader, Cistercian, Michighan, 1982. Pentru noile tratări ale problematicii, vezi: Mary Carruthers, *Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 101-105; Barbara Müller, *Der Weg des Weisnens: Die Tradition des „Penthos" in den Apophtegmata Patrum*, Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte 77, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2000; Hannah Hunt, *Joy-*

> Vino, ticăloase suflete, împreună cu trupul tău, de te mărturisește (ἐξομολογοῦ) la Ziditorul tuturor. Și îndepărtează-te de acum de nebunia cea mai dinainte și adu lui Dumnezeu lacrimi de pocăință (ἐν μετανοίᾳ) (1.2.).

Tocmai această recunoaștere de sine îi oferă lui Andrei accesul la atacul asupra sa. Inventarierea figurilor biblice devine astfel o tehnologie *foucaultiană* a sinelui, un mecanism de mărturisire[19]. De o importanță deosebită pentru Foucault erau practicile *exomologisis*, de mărturisire, care produc o cunoașterea a sinelui în care fiecare se recunoaște ca un păcătos și un penitent[20]. Într-un astfel de proces, fiecare devine subiectul propriei sale reflecții.

Așa cum am văzut deja la Roman Melodul, Liturghia bizantină a mediat această practică dincolo de limitele direcției spirituale din mănăstire. *Canonul cel Mare* al lui Andrei ilustrează și dramatizează asupra unui mod de sine, format într-o relație tipologică și dialectică cu narațiunea biblică, mai ales că această narațiune putea fi experimentată într-o manieră liturgică. Explicându-și metoda sa în cântarea a noua, Andrei prefațează armonia cu Evangheliile în acest fel:

> Pildele (ὑποδείγματα) Scripturii celei noi îți aduc ție, ca să te ducă pe tine, suflete, spre umilință (9.4.).

---

bearing Grief: Tears of Contribution in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers, The Medieval Mediterranean 57, Brill, Leiden, 2004; Tomás Fernández, „Byzantine Tears: A Pseudo-Chrysostomic Fragment on Weeping in the *Florilegium Coisliniarum*", în: Peter van Deun, Caroline Macé (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceeding of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Orientalia Lovaniensia Analecta 22, Peeters, Leuven, 2011.

[19] Michel Foucault, „Technologies of the Self", în: Luther Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988 p. 40.

[20] M. Foucault, „Technologies of the Self", p. 41. Vezi, de asemenea, și: Idem, „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", în: Jeremy Carrette (ed.), *Religion and Culture*, Routledge, New York, 1999, p. 170-171.

Expunerea figurilor biblice din tot poemul dă naștere auto-reflecţiei interioare și ambele încadrează și ghidează această formare a sinelui ca un subiect penitenţial. Interpretarea interioară a imnului, îndreptată spre exegeza biblică, oferă astfel o dovadă decisivă pentru istoria sinelui în Bizanţ.

Acuzarea sinelui

Istoricul muzicii bizantine, Egon Wellesz, a declarat că Andrei „este neobosit în transformarea exemplelor biblice în scopul mărturisirii penitenţiale”[21]. Poetul plânge și se acuză pe sine la persoana I singular, acel generic „eu” cu o forţă extraordinară. La fel ca la începutul și la sfârșitul strofelor condacelor lui Roman Melodul, acest discurs la persoana I singular al lui Andrei nu este autobiografic în sensul strict; nu este plângerea unui sine istoric sau relatat [de către poet]. Poemul nu numește păcate specifice ci categorii de păcate, săvârșite în faptă și în gând. Rezultatul este o interpretare minunată a pocăinţei fără un conţinut individual, pe care ar face-o pocăinţa unei anumite persoane. La fel ca în discursul lui Roman [Melodul] la persoana I, Andrei folosește vocea dascălului pentru a reprezenta o conștiinţă creștină îngrijorată. El explică:

> N-a fost în viaţă păcat, nici faptă, nici răutate, pe care să nu le fi săvârșit eu, Mântuitorule, cu mintea și cu cuvântul, cu voinţa și cu gândul și cu știinţa, și cu fapta păcătuind (καὶ θέσει, καὶ γνώμῃ, καὶ πράξει), ca altul nimeni nici odinioară.
>
> Din aceasta m-am judecat, din aceasta m-am osândit, eu, ticălosul, adică din cugetul meu (συνείδησις), decât care nimic nu este în lume mai puternic; Judecătorule, Mântuitorul meu și cunoscătorule, cruţă-mă, izbăveşte-mă și mă mântuiește pe mine robul Tău (4.4-5.).

De fapt, această auto-evaluare și depedenţa ei de modelul unei săli de judecată interioară, unde conștiinţa este pusă la probă,

[21] E. Wellesz, *History of Byzantine Music*..., p. 204.

este în concordanţă cu reprezentările de auto-evaluare și de condamnare în imnele lui Roman [Melodul], unde penitentul servește drept subiect al propriei sale judecăţi.

Pe măsură ce imnul înaintează, sinele se bifurcă, când persoana I singular al cântării acuză și își mustră propriul suflet, la care se adresează prin folosirea persoanei II singular: „Ascultă (ἐνωτίζου; *cf*. Lat. *notare*), suflete al meu, pe Domnul, Cel ce strigă, și te depărtează de la păcatul cel dintâi" (2.31.). „Cui te-ai asemănat, mult-păcătosule suflete?" (2.31-32.). Reamintind pedeapsa celor nelegiuţi, înecaţi prin potopul din vremea lui Noe, poetul acuză:

> Tu însuţi, suflete al meu, ai deschis zăvoarele (LXX: καταρράκτας; *Fc*. 7, 11) mâniei Dumnezeului tău, și ţi-ai înecat trupul, ca și tot pământul, și faptele și viaţa; și ai rămas afară de corabia cea mântuitoare (2.34.).

Invocând distrugerea Sodomei prin focul cel din cer, poetul declară: „tu ţi-ai a prins focul gheenei întru care va să arzi, o, suflete" (2.39.). În acest fel, o mare parte a imnului este o formă dialogală cu sinele – dintre cel care se plânge și sufletul său. În mod frecvent, poetul exclamă: „ai auzit suflete al meu". Prin urmare, poetul își cheamă sufletul atât pentru amintirea naraţiunilor biblice, cât și pentru aplicarea lor la sinele său ca un exemplu al căderii. Acest suflet ca subiect este atât produsul memoriei biblice, cât și al judecăţii reflexive. În acest sens, sufletul devine subiectul naraţiunii biblice, dar numai într-un mod deosebit al acuzării de sine. Acest „eu" folosește Sfânta Scriptură pentru a convinge sufletul printr-un *set* consistent de acţiune în care atât Biblia, care acuză, cât și conștiinţa cea convingătoare, converg spre a produce cunoașterea de sine. Tradiţiile practicii penitenţiale erau deja bine dezvoltate în monahismul bizantin timpuriu, deși ele nu formau o Taină (cum a fost în Apus), cum nici nu aveau un ritual formal[22]. La începutul secolului al IX-lea,

---

[22] Vezi: Hermann Dörries, „The Place of Confession in Ancient Monasticism", în: *Studia Patristica* 5 (1962), p. 284-308; Jean-Claude Guy, „Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des pères du désert (IVe-Ve

îndrumarele [de spovedanie] enumerau păcatele, în special, pe cele de natură sexuală, și atribuiau *programe* penitenţiale pentru fiecare[23]. Sursele teoretice monastice aveau tendinţa să distingă realităţile dintre *metanoia* (μετάνοια), pocăinţa pentru un păcat anume, şi *katanyxis* (κατάνυξις; remușcare, căinţă) și *penthos* (πένθος; tristeţe întoarsă spre interior), o pocăinţă generalizată a unei naturi păcatoase sau ale obiceiurilor păcătoase[24]. În cursul Antichităţii târzii, pregătirea baptismală, direcţia spirituală, hagiogragia, imnografia și predicile au mediat aceste concepte și obiceiurile de autoevaluare a laicilor[25].

Cel mai vechi set de rugăciuni pentru pocăinţă și mărturisire în tradiţia bizantină apar împreună în *Evhologionul* Barberin ([Codex] Barberini gr. 336), o carte de cult din Constantinopol, datată în anul 7908[26]. Într-un studiu dedicat rugăciunii și po-

---

s.)", în: *Practiques de la confession: Des pères du désert à Vatican II*, 25-40, Cerf, Paris, p. 25-40; Vincent Déroche, „Quand l'ascèse devient péché: Les excès dans le monachisme byzantin d'après les témoignages contemporains", în: *Kentron: Revue du Monde Antique et de Psychologie Historique* 23 (2007), p. 167-178; Brouria Bitton-Ashkelony, Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Brill, Leiden, 2006, p. 145-156.

[23] Cel mai important exemplu este *Kanonarion*-ul lui Ioan Monahul, elaborat mai târziu de un anume Vasile Monahul. Vezi: Miguel Arranz, *I Penitenziali bizantini: Il Protokanonarion o Kanonarion primitive di Giovannni Monaco e diacono e il Deuterokanonarion o „Secundo Kanonarion" di Basilio monaho*, Kanonika 3, Pontificio Istituto Orientale, 1993; Alphonse Raes, „Les formulaires grecs du rite de la pénitence", în: *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Palais Universaire, Strasbourg, 1956, p. 365-372; John H. Erickson, „Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977), p. 191-206.

[24] Vezi: I. Hausherr, *Penthos*..., p. 3-10.

[25] Pentru o perspectivă utilă asupra problemei, vezi: Claudia Rapp, „Spiritual Guarantors at Penance, Baptism, and Ordination in the Late Antique East", în: Abigail Frey (ed.), *A New History of Penance*, Brill, Leiden, 2008, p. 121-148.

[26] *L'Eucologio Barberini gr. 336*,194-95 (nos. 201-202). Pentru o ediţie anterioară și discuţia cu privire la aceste rugăciuni și dezvoltarea lor continuă în secolul al XI-lea, vezi: Miguel Arranz, „Les prières pénitentielles de la

căinței în Bizanț, Robert Phenix și Cornelia Horn au considerat locul acestor forme în cadrul unui ritual de mărturisire, dezvoltat în secolul al X-lea sau al XI-lea[27]. Rugăciunile rostite de către cler „pentru cei care se pocăiesc (ἐπὶ μετανοούντων)" și „pentru cei care se mărturisesc (ἐπὶ ἐξομολογουμένων)" apar independente de vreun serviciu divin; așadar, ele nu aparțin unui ritual penitențial sau a unei practici de mărturisire. Mai degrabă, ele par a fi pentru uzul ocazional[28]. Prima rugăciune adresată penitenților incorporează modelele Vechiului Testament, indicând precedentele biblice pentru iertarea păcatelor:

> Dumnezeule, Mântuitorul nostru, Care prin prorocul Tău Natan ai dăruit lui David, cel ce s-a pocăit, iertare pentru păcatele lui și ai primit rugăciunea lui Manase pentru pocăința lui, Însuți și pe robul Tău acesta (N), care se căiește de păcatele pe care le-a făcut (αὐτὸς καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε μετανοοῦντα ἐν τοῖς ἰδίοις παραπτώμασι), primește-l cu știuta Ta iubire de oameni, trecându-i cu vederea toate cele făcute de dânsul, Cel ce ierți nedreptățile și treci peste fărădelegi[29].

Cu toate că Phenix și Horn leagă în mod corect aceste referințe de cele privitoare la pocăința lui David din *1 Cro* 21 și din rugăciunea lui Manase (*2 Cro* 33), referințele directe ale rugăciunii sunt mai degrabă liturgice, decât pur scripturistice. Referința

---

tradition byzantine: Les sacrements de la restauration de l'ancient Euchologie Constantinopolitain", în: *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 87-143.

[27] Robert R. Phenix Jr., Cornelia B. Horn, „Prayer and Penance in Early and Middle Byzantine Christianity: Some Trajectories from the Greek-and Syriac-Speaking Realms", în: Mark H. Boda, Daniel K. Falk, Rodney A. Werline (eds.), *Seeking the Favor of God*, vol. 3: *The Impact of Penitential Prayer Beyond Second Temple Judaism*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 225-254.

[28] R.R. Phenix Jr., C.B. Horn, „Prayer and Penance...", p. 229-245. Vezi, de asemenea, și: M. Arranz, „Les prières pénitentielles...", p. 87-89.

[29] *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 194; R.R. Phenix Jr., C.B. Horn, „Prayer and Penance...", p. 230-231.

la David amintește de Psalmul 50 (51), cântecul de pocăinţă al lui David auzit în mod frecvent în deschiderea serviciului de dimineaţă. Invocarea lui Manase cel mai probabil amintește de rugăciunea lui Manase din cuprinsul Septuagintei (LXX), de obicei, grupată în manuscris în cartea Cântărilor, deși nimeni nu a atribuit-o ciclului timpuriu bizantin al cântărilor Utreniei[30]. În *Canonul cel Mare*, Andrei face aluzii la rugăciunea lui Manase, invitându-se pe sine la pocăința (μετάνοια) lui și la câștigarea umilinţei sale (κατάνυξις, 7.16).

Rugăciunea *Evhologionului* pentru cei care se mărturisesc, invocă în contrast modele nu preluate din Vechiul Testament, ci din cel Nou: „Doamne, Dumnezeule, Care ai dat iertarea păcatelor lui Petru și femeii desfrânate (ἡ πόρνη) prin lacrimile ei, și vameșului (ὁ τελώνης) care și-a recunoscut călcările vieţii sale, primește, de asemenea, și mărturisirea robului tău (N.)”[31]. Așa cum Phenix și Horn au arătat, Petru și femeia desfrânată, alături de fiul risipitor, apar frecvent ca exemple biblice ale pocăinţei în rugăciunile creștine siriene și în imnografie[32]. De asemenea, ele apar și în condacele lui Roman. Ambele rugăciuni fac apel la modelele biblice pentru pocăinţă și pentru iertare, care au devenit obișnuite în folosirea liturgică.

În mod semnificativ, Andrei se îndepărtează ocazional de ordinea biblică a modelelor sale, chiar dacă în altă parte le tratează în ordinea lor. Petru, femeia desfrânată, vameșul și fiul risipitor ies din locurile lor din naraţiunile neo-testamentare pentru a oferi un contrapunct desfășurării istoriei, pentru a oferi modele pentru pocăinţă[33]. Astfel, la începutul cântării a doua,

---

[30] R.R. Phenix Jr., C.B. Horn, „Prayer and Penance...”, p. 232-233; M. Arranz, „Les prières pénitentielles...”, p. 91. Ediţia lui Rahlfs a LXX include rugăciunea lui Manase ca Oda 12. Utilizarea sa liturgică la sfârșitul secolului al VIII-lea este neclară.

[31] *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 195; R.R. Phenix Jr., C.B. Horn, „Prayer and Penance...”, p. 235 (modificată).

[32] R.R. Phenix Jr., C.B. Horn, „Prayer and Penance...”, p. 238-242.

[33] De exemplu, Petru apare în cântările 2.4. și 6.13.; femeia desfrântată în 2.5. și 2.22.; vameșul în 2.24. și 4.24.; fiul risipitor în 1.13; tâlharul în 6.18.

înainte de o meditație extinsă asupra lui Adam, Andrei invocă atât pe Petru, cât și pe femeia desfrânată:

> Viforul răutăților m-a cuprins, Milostive Doamne; ci, ca lui Petru, întinde-mi și mie mâna Ta.
>
> Lacrimile desfrânatei, Îndurate, și eu le vărs înaintea Ta (2.4-5.)[34].

Personajele neo-testamentare, bărbați și femei deopotrivă, nu sunt numai pur și simplu exemple istorice ale virtuților și ale patimilor, ci și tipuri pentru creștinul penitent care ilustrează purtarea cea potrivită înaintea lui Dumnezeu în timpul perioadei penitențiale a Postului Mare. Singurul personaj din Vechiul Testament pe care Andrei îl scoate din contextul său istoric este David (2.23.; 7.17.), care ca și exemplele Noului Testament, oferă un model de pocăință. Într-o secvență deosebit de mișcătoare, el se tânguiește în strofe consecutive: „Păcătuit-am ca și desfrânata și strig Ție: Eu însumi am greșit! " (2.22.); „Alunecat-am în desfrânare ca David și m-am umplut de noroi" (βεβορβόρωμαι; 2.23.)[35]; „Fii mie milostiv, strig Ție ca și vameșul" (2.24.). Astfel, ca și în cazul rugăciunilor liturgice, Andrei încurajează înlănțuirea unui repertoriu familiar al modelelor penitențiale, în cazul de față fără a ține cont de succesiunea istorică [a lor][36].

---

[34] În *Viața Sfintei Maria Egipteanca* 13, fiul risipitor și femeia desfrânată apar, de asemenea, în rugăciunile penitențiale.

[35] Verbul βεβορβόρωμαι este derivat din substantivul βόρβορος („noroi, tină"). Datorită valențelor sale multiple, cuvântul se poate referi atât la elementele fecale, cât și la problemele de natură intestinală. Ca substantiv, cuvântul apare în imnul lui Roman Melodul, *La femeia păcătoasă*. Refrenul imnului este „noroiul faptelor mele" (τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου; Romanos, *Hymns*, 10, SC 21). Așa cum vom vedea mai jos, Andrei cunoștea foarte bine acest imn, care este, de asemenea, menționat în *Viața Sfintei Maria Egipteanca* (23).

[36] Îi mulțumesc lui Alexandru Prelipcean care m-a informat cu privire la două studii în limba română: Ionel Durlea, „Metanoia în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Universitatea București* 1 (2001), Editura Universității din București, București,

Cu toate acestea, prin impunerea detaliată a cronologiei biblice, Andrei se plasează dincolo de invocarea modelelor clasice ale pocăinței pentru a îndemna și a modela pocăința și mărturisirea. Acum întregul corp narativ al Sfintei Scripturi osândește [pe cei păcătoși]. Andrei rezumă practicile și scopurile sale literare la începutul cântării a noua, ultima cântare de altfel:

> Ți-am adus aminte, suflete, de la Moise facerea lumii, și toată Scriptura (πᾶσαν ἐνδιάθετον φραφήν) cea așezată de acela; care îți povestește ție (ἱστοροῦσάν σοι) de cei drepți și de cei nedrepți; din care celor de al doilea, adică celor nedrepți ai urmat, o, suflete, păcătuind lui Dumnezeu, iar nu celor dintâi (9.2.).

În ansamblul ei, Sfânta Scriptură l-a învățat pe Andrei că este un păcătos și că nu a urmat exemplul cel bun al ei. În ciuda tratării epice a istoriei biblice, sufletul său a rămas nemișcat față de pocăință:

> Legea a slăbit, Evanghelia nu lucrează și toată Scriptura nu este băgată în seamă de tine; profeții au slăbit și tot cuvântul Celui Drept. Și rănile tale, o, suflete al meu, s-au înmulțit, nefiind doctor care să te însănătoșeze (9.3.).

În mâna lui Andrei, Sfânta Scriptură indică în întregime dimensiunea păcatului personal, o antologie potrivită pentru măsurarea neascultării individuale. Trecând printr-o galerie de exemple negative și pozitive, *Canonul cel Mare* reconfigurează întregul corp scripturistic ca un text penitențial.

Cântările sau odele

Canonul cel Mare povestește despre evenimentele și personajele de mare importanță ale Sfintei Scripturi, pentru a învinui conștiința pentru păcate și pentru a cere sufletului să-și caute mân-

---

2001, p. 569-577; Alexandru Prelipcean, „Sensul și întrebuințarea conceptului de μετάνοια (pocăință) în *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Universitatea București* 7 (2007), Editura Universității din București, București, 2007, p. 641-663.

tuirea divină. În cursul celor 250 strofe sau tropare, grupate în nouă cântări, Andrei repetă scopul deplin al istoriei biblice în ordine cronologică și nu într-o ordine canonică. Fiecare cântare are propria sa metrică și melodie numit *irmos* (εἱρμός; plural *irmoase*), introduce în primul tropar și repetat. Cântările a doua, a treia și a șasea sunt împărțite în două părți, cu irmoase diferite, permițându-i lui Andrei o varietate mai mare de melodii pentru a distruge ceea ce, de altfel, ar putea deveni monoton[37]. Irmoasele prezintă o varietate de măsuri și de lungimi pentru tropare, deși fiecare formă depinde de ideea de a fi transmisă relativ simplu, prin intermediul unor unități metrice scurte. Limbajul este direct și în linii mari accesibil, extras din vocabularul biblic și liturgic. Andrei și-a dorit în mod clar ca auditoriul său să înțeleagă imnul și să-și absoarbă implicațiile lui pentru propria lor înțelegere. Deși imnografii, inclusiv Andrei, și-au scris de obicei canoanele lor pe baza glasurilor și a modelelor de accent preexistente, Andrei poate și-a stabilit cântările *Marelui Canon* în baza unor melodii pe care el însuși le-a compus. Cel mai probabil cele mai vechi exemple ale canoanelor se găsesc într-un manuscris din secolul al X-lea, copiat în stilul caligrafic al mănăstirii Studion din Constantinopol (acum păstrat în mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai; *Sinai gr. 735*, f. 69^{r}; figura 14). Aici textele irmoaselor sunt extrase din cântările [biblice]. Spre exemplu, cântarea întâi urma să fie rostită după glasul existent pentru textul din *Iș* 15, 2: „Domnul este ajutorul și acoperitorul meu" (βοηθός καὶ σκεπαστής), cântare pe care o urmează sau o înlocuiește. Cartea de cult din secolul al XI-lea, cunoscută ca *irmologhion*, conține irmoasele necesare pentru toate canoanele folosite [în cult] cu notație muzicală. Aici, irmoasele pentru *Canonul cel Mare* sunt atribuite lui Andrei, deși acest lucru ar putea pur și simplu să indice faptul că folosirea lor în *Marele Canon* era cel mai familiar[38].

---

[37] Îi sunt recunoscător Antoniei Giannoulis pentru împărtășirea unor sugestii cu privire la tema această într-o corespondență privată.

[38] Simon Harris, „The «Kanon» and the Heirmologion", în: *Music and Letters* 85 (2004), p. 185-187.

În decursul compoziţiei [sale], Andrei vorbește despre Adam și Eva (cântarea întâi și a doua), Cain și Abel (cântarea întâi), generaţiile de la Cain până la Noe și turnul Babel (cântarea a doua), Sodoma și istorisirea despre Lot (cântarea a treia, primul irmos), apoi despre Avraam, Isaac, Ismael prin [istoria lui] Iacov (cântarea a treia, al doilea irmos), despre Iacov, Esau și Iov (cântarea a patra), despre Iosif și fraţii săi, alături de Moise (cântarea a cincea), ieșirea din Egipt și peregrinarea prin deșert, alături de Iosua (cântarea a șasea, primul irmos), istoria cuprinsă în cartea *Judecătorilor*, apoi Ana, Samuel și David (cântarea a șasea, al doilea irmos), istoria dinastică a împăraţilor și a profeţilor de la David până la Ahab, incluzându-l pe profetul Ilie (cântarea a șaptea), alţi profeţi, repetându-l pe Ilie, apoi Elisei, Ieremia și Iona (cântarea a opta) și o rapidă rezumare a Evangheliilor (cântarea a noua).

Plasarea lui Iov între Iacob și Iosif arată faptul că Andrei nu a procedat în conformitate cu un plan care a urmat cu stricteţe ordinea apariţiilor personajelor în canonul biblic, ci mai degrabă în conformitate cu un „plan cronologic", invocând personaje așa cum au apărut ele în cursul „istoriei" omenirii. Andrei îl plasează pe Iov în cântarea a patra, după Esau, și înainte de a se întoarce la Iosif în cântarea a cincea. Adăugirile la textul lui *Iov* 42, 17 din Septuagintă, au identificat pe Iov cu Iohab (*Fc* 36, 33) și au susţinut că el a fost strănepotul lui Esau[39]. Rezultatul este o

[39] Vezi: Annette Yoshiko Reed, „Job as Jobab: The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e", în: *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), p. 31-55. O tradiţie deosebită care-l identifică pe Elifaz, prietenul lui Iov (*Iov* 4,1), cu Elifaz, fiul lui Esau (*Fc* 36, 10) și pe Iov cu Iobab, regele Edomului, era cunoscută de Eusebiu de Cezareea (*Praeparatio Evangelica*, 9.25.1-3. [ed. Mras]). Eusebiu citează o lucrare pierdută cu privire la evrei din secolul I î.Hr. a lui Aristeas. Iulius Africanul, cronograf din secolul al III-lea, îl privea pe Iov ca nepot al lui Esau, tradiţie găsită, de asemenea, și la cronograful bizantin din secolul al IX-lea, George Monahul. Iulius Africanul (*Chronographiae: The Extant Fragments*, ed. Wallraft and trans. Adler, 68-69, fragment F 31) a fost citat în cronografia secolului al XV-lea a lui George Kedrenos

tratare comprehensivă a istoriei biblice ca un întreg in formarea persoanei care se căiește și privește narațiunea cu remușcare și răspunde prin pocăință.

Cele nouă cântări ale *Canonului Mare* al lui Andrei au înlocuit cele nouă cântări biblice ale Utreniei printr-o nouă imnografie exegetică și au reorientat serviciul divin spre teme ale pocăinței[40]. În Codexul Alexandrinus din secolul al V-lea și în alte manuscrise biblice grecești, cartea [Cântarea cântărilor] sau a „Odelor" urmează după cea a Psalmilor. Deși numărul de cântări variază în manuscrise de la nouă la cinsprezece, cel puțin din secolul al V-lea, un grup de nouă cântări a oferit un ciclu de cântări biblice pentru uzul liturgic, unde ele erau distribuite pe parcursul întregii săptămâni, câte una în fiecare zi, cu recitarea zilnică a imnului biblic Magnificat. Trei cântări erau rostite duminica. Aceste cântări canonice includeau:

1. Prima cântare a lui Moise (cântarea de la Marea Roșie, *Iș* 15, 1-19);
2. A doua cântare a lui Moise (de la sfârșitul vieții sale; *Dt* 32, 1-43);
3. Rugăciunea Anei (LXX *1 Rg*. [1 Sam] 2, 1-10);
4. Rugăciunea profetului Avacum (*Avc* 3, 1-19);
5. Rugăciunea lui Isaia (*Is* 26, 9-20);

(*Compendium historiarum*, ed. Bekker, 1:76-77). Vezi, de asemenea: George Monahul, *Chronicon*, ed. de Boor and Wirth, 1:108-9.1. Îi mulțumesc lui Roger Scott pentru discuția cu privire la acest subiect. Testamentul pseudo-epigrafic al lui Iov (sec. I î.Hr.-sec. I d.Hr.) introduce o afirmație similară chiar dacă ușor diferită. Vezi: A.Y. Reed, „Job as Jobab...", p. 51-53.

[40] La E. Wellesz, *History of Byzantine Music*..., p. 204; W. Christ, M. Paranikas, *Anthologia Graeca*..., p. xlii, numărul troparelor nu corespunde numărul de versete din cele nouă cântări biblice. *Canonul cel Mare* are aproximativ 250 de tropare. Conform numerotării convenționale, cântările luate împreună au 196 de versete. Nici Andrei nu scrie tropare pentru a corespunde numărului cântărilor biblice mai scurte sau mai lungi. Cântările variază de la 8-43 de versete. Cântările lui Andrei variază de la 20 la 41 de tropare. Cântarea a șasea biblică este cea mai scurtă (8 versete); cântarea a șasea a *Canonului* are 33 de tropare separate de două irmoase. Cea mai scurtă cântare [a *Canonului*] este cântarea a opta și ea înlocuiește cântarea a opta biblică, care cu cele 32 de versete ale ei este a doua ca lungime.

6. Rugăciunea lui Iona (*Iona* 2, 3-10);
7. Rugăciunea lui Azaria din cartea lui Daniel (LXX *Dn* 3, 26-56);
8. Cântarea celor trei tineri, de asemenea, din cartea lui Daniel (LXX *Dn* 3, 57-88, cu trei versete extra);
9. Cântarea combinată dintre imnul Născătoarei de Dumnezeu (Magnificat) și rugăciunea lui Zaharia (Benedictus) din evanghelia lui Luca (*Lc* 1, 46-57 și 68-79)[41].

Robert Taft a sugerat faptul că utilizarea lor ca un ciclu complet la Utrenie, cu toate cele nouă ode cântate în ordine, ar data din oficiul monastic al *privegherii* sau din serviciul liturgic de sâmbătă noaptea. O astfel de practică era cunoscută de Ioan Moschus și de Sofronie, însoţitorul său, la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea în Palestina și Sinai. Nu după mult timp cele nouă cântări au intrat în ritualul de catedrală la serviciul Utreniei[42].

Înlocuirea cântărilor la Utrenie cu noi cântări, ajustate perioadei liturgice, a reprezentat o nouă practică la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul veacului al VIII-lea. Această trecere de la cântări la canoane a fost cu siguranţă una graduală, iar activitatea liturgică sporită din timpul Postului Mare și în zilele de sărbătoare au oferit oportunităţi pentru imnografi, precum Andrei, să înlocuiască cântările biblice familiare cu noi texte. Va trebui să presupunem, de altfel, că, de-a lungul vieţii lui Andrei, ciclul cântărilor era încă în uz în majoritatea zilelor din calendar

---

[41] *Cf.* Alfred Rahlfs (ed.), *Septuagint*, Deutsche Bibelgesllschaft, Stuttgart, 1979; E. Wellesz, *History of Byzantine Music*..., p. 38-39.

[42] R. Taft, *Liturgy of the Hours in East and West*..., p. 198-199, 277-283; Idem, „The *βηματίκιον* in the 6/7th C. *Narration of the Abbots John and Sophronios* (BHGNA 1438w)", în: Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, Robert F. Taft (eds.), *Crossroads of Culteres: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 2000, p. 251-252. Vezi, de asemenea: Gregory W. Woolfenden, *Daily Liturgical Prayer: Origins and Theology*, Ashgate, Aldershot, 2004, p. 63-65. Am putea gândi că *Marele Canon* al lui Andrei este foarte lung, dar merită remarcat faptul că și versetele celor nouă cântări biblice sunt la fel de extinse.

și era profund familiar nu numai lui Andrei, ci și unei părți semnificative a auditoriului său. Majoritatea exemplelor timpurii ale canoanelor care au supraviețuit sunt mai scurte decât ciclul cântărilor și fiecare dintre acestea au tendința să facă o referire susținută la textul pe care-l înlocuiesc sau, mai probabil, îl completează. Nu același lucru se petrece și cu cântările *Canonului Mare,* care sunt mai lungi decât cântările pe care le înlocuiesc și se îndepărtează de temele lor. Cântările lui Andrei reproduc sentimentul mișcării cronologice de-a lungul evenimentelor din Biblie și a istoriei mântuirii, care structurează selecția și organizarea originală a imnelor. Însă cel mai mult, Andrei a fost inspirat de cuprinsul aproximativ cronologic al lor de-a lungul exemplelor de imnodie biblică.

Relația cu fiecare dintre cântările originale nu este, totuși, inexistentă. Cântările lui Andrei trec prin narațiunea biblică printr-un ritm diferit, precum și cu accente diferite. Primele cântări biblice cântă triumful și mulțumirea pentru eliberarea [iudeilor] din Marea Roșie. Prima cântare a lui Andrei reflectă asupra căderii lui Adam și al Evei în grădina Raiului, iar apoi pe contrastul dintre Cain și Abel.

Cea de a doua cântare este imnul lui Moise de la sfârșitul vieții sale – un text care, de fapt, narează o istorie biblică și indică credința lui Israel; dar cea de a doua cântare a lui Andrei meditează încă și asupra căderii din har, petrecută în Rai. Într-adevăr, cântările ar părea că înlocuiesc cântările originale, de vreme ce juxtapunerea cântărilor originale cu cele noi ale lui pare a fi cu totul nepotrivită.

În ansamblu, ciclul inițial al cântărilor biblice nu este în mod special sau în primul rând unul penitențial. Cuvintele katanyxis, *penthos* și *metanoia* nu se găsesc în nici una dintre aceste cântări. În anumite locuri, ciclul canonic abordează tema păcatului. A doua cântare a lui Moise (oda a doua) contrastează credincioșia lui Dumnezeu cu credincioșia lui Israel și narează istoria biblică, în timp ce rugăciunea lui Azaria include o mărturisire a păcatului colectiv (cântarea a șaptea): „Căci am greșit în toate și

fărădelegi săvârșit-am depărtându-ne de Tine, și greu am greșit în toate și poruncile Legii Tale nu le-am ascultat, nici nu le-am păzit, nici nu le-am împlinit" (LXX, *Dn* 3, 29-30). În general, *Canonul cel Mare* înlocuiește imnele de laudă pentru Dumnezeu cu narațiunile care acuză sinele, așadar, doxologia cu penitența. În schimbul cântărilor scripturistice pentru o examinare amănunțită a personajelor, Andrei furnizează o meditație liturgică asupra istoriei mântuirii potrivită perioadei Postului mare[43].

Vechiul Testament, lecționarul și Postul cel mare

Opt dintre cele nouă cântări ale lui Andrei tratează Vechiul Testament. Focalizarea pe Vechiul Testament este semnificativă, având în vedere numărul mic de citiri din Vechiul Testament în sistemul lecționar bizantin[44]. În timp ce unii călugări, clerici și laici educați care aveau acces la carte s-ar fi putut fi familiarizat cu toate cărțile Sfintei Scripturi, marea majoritate a creștinilor aveau contact cu Biblia în special atunci când o auzeau citită în biserică în timpul serviciului euharistic al Sfintei Liturghii, în timpul predicilor sau în timpul orelor de rugăciune. Biblia și cunoștințele lor despre aceasta au fost determinate de lecturile sta-

---

[43] Introducerea imnului *Cinei Tale celei de taină* la Liturghia din Joia Patimilor în Constantinopol, fie în 565, fie în 577, oferă un alt exemplu de modificare a Liturghiei pentru a se potrivi timpului liturgic. Vezi: Derek Krueger, „Christian Piety and Practice in the Sixth Century", în: Michael Maas (ed.), *The Cambridge Companion tot the Age of Justinian*, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 292-297.

[44] Cea mai accesibilă prezentare este cea a lui James Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?", în: Paul Magdalino, Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2010, p. 55-76. Ciclul *lecționarului* utilizat în prezent în Biserica Ortodoxă Greacă este substanțial similar cu cel transmis în cărțile bizantine de slujbă. Prin urmare, *lecționarul* tipărit în *The Orthodox Study Bible*, 1767-1774, poate servi drept referință, dacă este folosit cu prudență și verificat împotriva surselor bizantine. O reprezentare schematică a acestui *Lecționar* este disponibilă în format electronic la *http://www.bombaxo.com/greek.html*.

bilite [în cult]. Până în secolul al IX-lea, cartea standard de cult conținând pasaje din Vechiul Testament – cunoscută de cercetătorii moderni sub numele de *Prophetologion* – a împărțit citirile din Vechiul Testament în primul rând în timpul Postului mare și la diferitele sărbători închinate lui Hristos și Fecioarei Maria, dar acest sistem trebuie să fi fost deja format mai devreme, poate în secolul al VI-lea[45]. Doar un mic procent din Vechiul Testament (mai puțin de 15 procente) ar fi fost auzit în cursul anului liturgic, iar lecționarul includea scurte extrase doar din aproximativ jumătate din cărțile Vechiului Testament[46].

Citirile din Vechiul Testament au încetat să mai fie folosite în Constantinopol în aproape toate sărbătorile și în cadrul Sfintei Liturghii în vremea lui Andrei. De fapt, rămâne o chestiune de dezbatere științifică dacă sau de cât timp mai înainte locuitorii din Constantinopol au mai auzit lecturile din Vechiul Testament în timpul serviciului euharistic, într-un model similar cu practica creștină occidentală de a avea trei lecturi în cadrul Liturghiei Cuvântului, de obicei o lectură din Vechiul Testament, urmată de o citire dintr-o epistolă și o lectură din Evanghelii[47]. Mărturiile armene ale lecționarului folosit în Ierusalim în prima

---

[45] Textul critic se găsește în: Carsten Høeg, Günther Zuntz, Gudrun Engberg (eds.), *Prophetologion. Prophetologium*, Monumenta Musicae Byzantinae: Lectionaria 1, Munksgaard, Copenhagen, p. 1939-1981. Pentru conținutul său, vezi: J. Miller, „The Prophetologion...", p. 66-72. Pentru o prezentare generală, a se vedea: Sysse Gudrun Engberg, „Prophetologion Manuscripts in the «New Finds» of St. Catherine's at Sinai", în: *Scriptorium* 57 (2003), p. 94-109.

[46] J. Miller, „The Prophetologion...", p. 66, în special nota 29.

[47] G. Engberg [„The *Prophetologion* and the Triple-Lection Theory: The Genesis of a Liturgical Book", în: *Bolletion della Badia Greca di Grottaferrata* 3 (3/2006), p. 67-91] amintește faptul că, în Constantinopol, nu a existat niciodată o tradiției a triplei lecturi în cult. Această opinie a fost puternic respinsă de către R. Taft în studiul „Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gzdrun Engberg", în: *Bolletion della Badia Greca di Grottaferrata* 8 (2011), p. 271-311.

jumătate a secolului al V-lea și mărturia georgiană a lecționarului folosit în spațiul lor atestă în jur de 700 de citiri din Vechiul Testament pentru o mare parte a anului, deși mai rare pentru perioada Postului mare și pentru sărbătorile majore[48].

În cadrul lecționarelor bizantine din epoca lui Andrei, cea mai mare expunere a Vechiului Testament avea loc în perioada Postului Mare și provenea doar din trei cărți: *Facere*, *Proverbele lui Solomon* și *Isaia*. În cadrul Postului mare, în timpul săptămânii, citirile din aceste cărți se făceau conform unui sistem de lectură continuă, deși nici una din aceste cărți nu era citită în întregime; când Postul cel mare avansa, o mare parte din fiecare carte era abandonată lecturii. În plus, fragmentele nu erau citite în timpul Liturghiei euharistice; cărțile *Facere* și *Proverbele lui Solomon* erau citite în timpul Vecerniei, în timp ce cartea profetului Isaia era citită în timpul ceasului al șaselea[49]. În săptămâna

[48] Pentru lecționarul armean folosit în Ierusalim în prima jumătate a secolului al V-lea, vezi: Athanase Renoux (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, 2 vol., col. „Patrologia Orientalis", 163, 168, Brepols, Turnhout, 1969-1971. Pentru lecționarul georgian folosit în Ierusalim în jurul anului 700, vezi: Michel Tarchnischvili (ed.), *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e^-VIII^e^ siécle)*, 4 vol., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 188, 189, 204; „Scriptores Iberici", 9, 10, 13, 14, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain. Lecționarul georgian ar putea reflecta uzualitatea liturgică familiară lui Andrei în timpul tinereții și pregătirii sale în Ierusalim înainte de 685, deși nu se știe dacă același ciclul de lecturi era folosit de vorbitorii de limba greacă din același oraș sau era răspândit doar în cadrul Bisericii Învierii. Cele cinci imnuri ale lui Roman din secolul al VI-lea asupra naraţiunilor din Facere sunt atribuite în tradiția manuscriptică a Postului Mare și pentru Săptămâna Patimilor: Noe, Avraam și Isaac, Iacov și Esau la privegherile din a treia, a patra și a cincea duminică a Postului Mare; cele două imnuri despre Iosif pentru marțea Săptămânii Patimilor; imnurile sale despre Ilie și despre cei trei tineri sunt atribuite pomenirilor lor la 20 iulie și, respectiv, la 17 decembrie (sau duminică în timpul Postului Crăciunului). Această rânduială, întâlnită în kontakariile din epoca bizantină sau în cărțile de cult cu imnuri pentru diferite sărbători, poate reflecta mai degrabă folosirea ulterioară a lor decât situațiile când se cântau compozițiile lui Roman.

[49] Vezi: J. Miller, „The Prophetologion...", p. 67-68.

Patimilor, aceste texte au fost înlocuite cu cele din cărțile *Ieșire*, *Iov* și respectiv *Iezechiel*. Importanţa deosebită a cărţii *Facere* între lecturile vetero-testamentare din cadrul Postului Mare poate reflecta o extindere a Utreniei pascale primare care a evidenţiat evenimentele relevante din istoria biblică pentru înţelegerea întrupării, morţii și Învierii lui Hristos[50].

Tratarea naraţiunilor Vechiului Testament de către Andrei reflectă centralitatea cărţii *Facere* în lecţionarul Postului mare. De la cântarea întâi până la a cincea sunt tratate personaje din cartea *Facere*, de la Adam la Iosif. Ordinea prezentării nu urmează în mod strict ordinea canonică din capitolele cărţii *Facere*. În cântarea a treia, de exemplu, Andrei începe cu o meditaţie extinsă asupra lui lot și a Sodomei (*Fc* 19) mai înainte de a se reîntoarce la Noe (*Fc* 7-8), pe care l-a introdus deja în cântarea a doua. Cu cât cântarea a treia înaintează, Andrei tratează jertfa lui Isaac (*Fc* 22), înaintea naraţiunii despre Ismael și Agar (*Fc* 16, 21); de asemenea, autorul invocă scara lui Iacov (*Fc* 28) mai înainte de Melchisedec (*Fc* 14). Andrei se reîntoarce la [prezentarea] lui Lot și a Sodomei la finalul cântării. Unele dintre aceste naraţiuni nu apar în *Prophetologion*, incluzând naraţiunea despre Lot și Sodoma din *Fc* 19 și cea despre Iacov și îngerul din *Fc* 32, 22-23. Andrei se inspiră în mod clar aici dintr-un text complet al *Facerii* și dintr-o cunoaștere mai profundă a naraţiunilor ei decât ar putea cineva dobândi dintr-o participare regulată la [slujbele] Bisericii. În același timp, lecţionarul conduce spre unele extinderi ale tratării personajelor individuale, așa cum ilustrează tratarea lui Iov. *Prophetologionul* atribuie lecturile din cartea *Iov* pentru Vecerniile de luni până joi în săptămâna

---

[50] Alfred Rahlfs, *Die altestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, Weidman, Berlin, p. 168-171; G. Engberg, „The *Prophetologion* and the Triple-Lection Theory...", p. 70-87; J. Miller, „The Prophetologion...", p. 71-72. Un fragment din lecţionarul sirian răsăritean (sec. al VI-lea) reflectă, de asemenea, o practică a citirilor extinse și fragmentare din cartea Facere în zilele lucrătoare ale Postului mare. Vezi: F.C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, Gorgias, New York, 2007.

Patimilor, acoperind *Iov* 1, 1-2, 10 (naraţiunea introductivă dinainte de discursurile lungi ale cărţii); *Iov* 38, 1-23 (parte a răspunsului lui Dumnezeu către Iov) și *Iov* 42, 1-5 (răspunsul lui Iov către Dumnezeu)[51]. Tratarea lui Iov de către Andrei recurge doar la detalii din capitolele 1 și 2 din *Cartea lui Iov* și, astfel, reflectă cel mai probabil sau solicită o familiaritate cu această carte numai din lecturile liturgice.

Tratarea restului Vechiului Testament de către Andrei se desfășoară mai repede. Parţial, prin intermediul cântării a cincea, în mai mult de jumătate din poem (132 de tropare din cele 250), Andrei avansează de la naraţiunile despre Iosif și fraţii săi din cartea *Facere* la povestea lui Moise din cartea *Ieșire*. El nu face nimic pentru a semnala trecerea spre o nouă carte biblică, ci se mișcă în mod perfect de la prezentarea lui Iosif în groapă la vederea lui Moise într-un coș, sugerând un mai mare interes asupra progresului istoriei decât diviziunile din sursele lor vetero-testamentare. Tratarea imaginii lui Moise și a ieșirii din Egipt este răspândită și după primul irmos al cântării a șasea, prin referire la mana coborâtă din cer și la căldările cu carne ale Egiptului, ambele preluate din cartea *Numeri*. În măsura în care membrii audienţei cunoșteau majoritatea naraţiunilor din cartea *Facere* și a povestirii despre Moise, efectul poemului lui Andrei a fost cel de a focaliza exegeza asupra implicaţiilor fiecărei naraţiuni biblice relativ familiare pentru *sentimentul demnității personale*.

În orice caz, de la acest punct până la ultima secvenţă din cântarea a opta, invocarea personajelor Vechiului Testament de către Andrei (cu excepţia notabilă a lui David și poate a lui Ilie) se deplasează mult dincolo de familiaritatea cu naraţiunile biblice, pe care am putea-o aștepta din cuprinsul lecţionarului. La sfârșitul cântării a opta, Andrei invocă personaje familiare, deoarece cântările din cărţile lor au fost folosite liturgic ca niște cântări biblice: Iona, Azaria și cei trei tineri din cuptor (LXX,

[51] C. Høeg, G. Zuntz, G. Engberg (eds.), *Prophetologion*..., p. 602-603 (vol. 1, fasc. 6, 1970).

Dn. 3); și profetul Ieremia, din a cărui carte, tradiţia lecţionarului bizantin atribuie lecturi pentru Joia, Vinerea și Sâmbăta din Săptămâna patimilor. Cu toate acestea, Andrei se bazează aici, fără îndoială, pe formarea sa monastică și pe studiul Scripturii – în special asupra cărţii *Facere* – sub perspectivă monastică. Deoarece poetul cercetează mai degrabă personalităţile extrase din cărţile *Judecători* și din *1-4 Rg* [1 și 2 Samuel și 1 și 2 Regi], nimeni altul decât cel foarte învăţat va ști cele despre care Andrei vorbește. În schimb, mesajul ar fi un sentiment copleșitor că întreaga Scriptură – chiar și în cele mai ascunse colţuri ale ei – se îndreaptă spre a condamna conștiinţa păcatului. Într-adevăr, după cum lecţionarul confirmă, Postul cel mare era un timp al interesului sporit asupra Vechiului Testament; aceasta înseamna că Vechiul Testament urma să fie citit ca un text penitenţial.

În veacurile următoare, cunoașterea istoriei Vechiului Testament în Bizanţ era mediată în parte prin *Canonul cel Mare* al lui Andrei. Manuscrisele cărţilor vetero-testamentare în întregime, cu atât mai mult textul Vechiul Testament complet, erau relativ rare. În contrast, lecţionarele și cărţile de cult necesare pentru efectuarea Liturghiei erau relativ frecvente. Aceasta înseamnă că, în plus faţă de acele naraţiuni care au fost transmise prin intermediul *Prophetologion*-ului, *Canonul* a asigurat accesul cel mai familiar și mai accesibil la istoria biblică dinainte de vremea lui Iisus. De fapt, autorul unei curioase repovestiri a istoriei vetero-testamentare, cunoscută ca *Palaea Historica*, și care a fost compusă nu mai devreme de secolul al IX-lea, îl citează pe Andrei ca o autoritate mai mult decât orice text din afara Bibliei, numindu-l adeserori drept „Andrei", „Criteanul" sau „omul cel înţelept"[52]. Un erudit comentator asupra erminiei *Canonului* lui Akakie Savaitul din secolul al XIII-lea a demonstrat că în-

[52] Despre aceste numiri, vezi: William Adler, „Palaea Historica: Introduction and Translation", în: James Davila, Richard Bauckham (eds.), *More Old Testament Pseudepigrapha*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan. Ediţia critică este găsită în: Afanasii Vassiliev (ed.), *Anecdota graeco-byzantina: Pars prior,* Universitas Caesarea, Moscow, 1893, p. 188-299.

tinderea deosebită a istoriei biblice în poeme a rămas atractivă intelectualilor bizantini[53].

Modelele Vechiului Testament

Tratarea personajelor biblice specifice de către Andrei explică tehnica și obiectivele sale. Pentru că el urmărește să formuleze o judecată morală asupra eu-lui narat, angajamentul său cu povestirea biblică rămâne destul de elementară. El nu pare să traseze în mod semnificativ tradiţiile comentariilor primare. El se referă în naraţiunea sa la suficiente detalii pentru a face contrastul dintre ceea ce sufletul său a făcut și ceea ce ar trebui să facă, dar evită o investigare mai profundă a textului atât de tipică pentru exegeza iudaică și creștină în Antichitatea târzie. Andrei nu-și extinde naraţiunea prin adăugarea unor detalii suplimentare, extrabiblice, așa cum se petrece în midrașe, și nici nu compune un dialog suplimentar ca să ofere profunzime personajelor după cum se petrece în imnografia liturgică anterioară lui, cum ar fi în cazul *soghitei* siriene sau a condacului grecesc. În general, poetul evită citirea tipologică a personajelor și a episoadelor Vechiului Testament care-l prefigurează pe Hristos. Într-adevăr, Biblia devine mediată doar de o ermineutică a acuzării de sine.

Adam și Eva servesc pentru a ilustra teologia lui Andrei privind responsabilitatea umană a căderii din Rai și a izgonirii lor din acesta, începând astfel o cronică a păcatului uman și al neascultării faţă de voia divină. De asemenea, ei oferă oportunitatea pentru poet să reflecte asupra propriei sale stări de păcat prin citirea propriilor sale păcate ca reproduceri ale celor descrise în Scriptură[54]. Tema lui Adam și a Evei, precum și cea a izgonirii

---

[53] Vezi: A. Giannouli, *Die beiden byzantinischen Kommentare...*, 2007. Acachie [Savaitul] a inclus în lungul său comentariu un fragment mai vechi, mai scurt, atribuit în mod fals lui Ioan Damaschin, scris probabil în secolul al XII-lea.

[54] Pentru o lectură asupra abordării lui Andrei faţă de păcat în contextele tradiţiei teologice bizantine, vezi: Doru Costache, „Byzantine Insights into

lor din Rai erau familiare lecționarului după cum și în alte cărți de învățătură creștină: *Prophetologion*-ul atribuie textul din *Fc* 2, 20-3, 20 (de la crearea Evei din coasta lui Adam până la pronunțarea pedepsei de către Dumnezeu) în Vinerea din prima săptămână a Postului mare, iar textul din *Fc* 3, 21-4, 7 (de la confecționarea tunicilor pentru Adam și Eva de către Dumnezeu până la mijlocul narațiunii despre Cain și Abel) este atribuit zilei de Luni din săptămâna a doua a Postului[55]. În mod corespunzător secvenței sale din narațiunea biblică, Andrei vorbește despre primii oameni la începutul examinării sale din cântarea întâi:

> Râvnind neascultării lui Adam (τῇ παραβάσει παραζηλώσας), cel întâi zidit, m-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu, și de împărăția cea pururea fiitoare și de desfătare, pentru păcatele mele (1.3.).

Și aici Andrei găsește vocabularul pentru prezentarea persoanei din relatarea biblică. El aplică goliciunea lui Adam pentru el însuși și invocă „desfătarea" (τρυφή) din Raiul (*Fc* 3, 23), din care și el a fost exilat. Eva oferă, de asemenea, un alt exemplu:

> Vai, suflete sărman! Pentru ce te-ai asemănat Evei celei dintâi? Că ai căzut rău și te-ai rănit amar (πικρῶς); că te-ai atins de pom (ξύλος) și ai gustat cu îndrăzneală mâncarea cea nechibzuită (παράλογος) (1.4.).

Viața cea păcătoasă a lui Andrei devine o reevaluare a narațiunii despre Eva în Paradis: vederea fructului, atingerea și mâncarea lui.

Andrei se întoarce la Adam în cântarea a doua, unde într-o succesiune de nouă tropare, el alegorizează mai departe elementele din narațiunea căderii lui Adam, făcând din aceasta un

---

Genesis 1-3: St Andrew of Crete's Great Canon", în: *Phronema*, An Annual Review Published by the Faculty of St. Andrew's Greek Orthodox Theological College 24 (2009), p. 35-50.

[55] Vezi tabele la: C. Høeg, G. Zuntz, G. Engberg (eds.), *Prophetologion*..., 1:106 și 601. Această alocare nu este reflectată în lecționarul armean și cel georgian. Lectionarul georgian (1:10) atribuie textul din *Fc* 1-3 privegherii de la sărbătoarea Nașterii Domnului din Betleem.

scenariu prin care poetul își repetă propria sa cădere în păcat. Prin reansamblarea detaliilor „cheie", Andrei spiritualizează narațiunea și își aplică exegeza asupra lui însuși. El se plânge, de altfel, că:

> Mi-am rupt acum veșmântul (στολή) cel dintâi, pe care mi l-ai țesut mie, Ziditorule (Πλαστουργὸς), dintru început; și pentru aceasta zac acum gol (2.7.).

Centrându-se pe îmbrăcămintea și goliciunea lui Adam, Andrei depinde de tradițiile exegetice și imnografice anterioare și foarte familiare, unde Adam și Eva sunt prezentați ca fiind dezbrăcați de haina originală, adică de „hainele cele de slavă"[56]. Tradiția larg răspândită în exegeza iudaică și creștină stă în tensiune cu afirmația din *Fc* 2, 25 care spune că, după creare, Adam și Eva „erau goi... și nu se rușinau", dar subliniază ruptura și moartea pe care le implică păcatul lui Adam și a Evei[57]. Andrei însuși este responsabil pentru distrugerea hainelor date de Dumnezeu. Troparul următor continuă tema hainelor lui Adam și a Evei ca o narațiune a sinelui:

> M-am îmbrăcat acum în haină ruptă (χιτών), pe care mi-a țesut-o mie șarpele cu sfătuirea, și mă rușinez (2.8.).

În contrast cu textul din *Fc* 3, 21, unde Dumnezeu face hainele de piele (χιτῶνας δερματίνους) pentru Adam și Eva după ce îi condamnă la greutăți și la muncă, aici șarpele țese haina cea decăzută prin ademenirile cele viclene. În deplasarea responsa-

---

[56] Vezi: *Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*, trad. de Sebastian Brock, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1990, p. 66-72; Sebastian Brock, „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", în: Margot Schmidt, Carl-Friedrich Geyer (eds.), *Typos, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Pustet, Regensburg, 1982, p. 11-40; Idem, *The Luminious Eye: The Spiritual Worlds Vision of St. Ephrem*, Cistercian, Michigan, 1990, p. 85-97.

[57] Gary A. Anderson, *Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Westminster John Knox, Lousiville, 2001, p. 117-134.

bilității pentru această îmbrăcăminte secundară și neînsemnată a diavolului, Andrei repetă propria încercare a Evei de a înlătura vina pentru neascultare din *Fc* 3,13 („Șarpele m-a amăgit și eu am mâncat"), așa cum Adam însuși încercase să o învinovățească pe Eva[58]. Andrei încearcă, de asemenea, să scape de responsabilitate. Într-o strofă ulterioară, confecționarea hainei se schimbă din nou:

> Păcatul mi-a cusut haine de piele (τοὺς δερματίνους χιτῶνας), golindu-mă de haina cea dintâi țesută de Dumnezeu (2.12.).

Pluralul „haine" derivă în mod direct din versetul biblic care indică atât haina lui Adam, cât și a Evei, de după căderea în păcat, chiar dacă Andrei atribuie confecționarea hainelor, propriei sale căderi. În cele din urmă, Andrei își asumă responsabilitatea pentru îmbrăcămintea sa spirituală:

> Îmbrăcat sunt cu îmbrăcăminte de rușine, ca și cu niște frunze de smochin (τὸν στολισμὸν τῆς αισχύνης);
>
> M-am îmbrăcat urât cu haina împestrițată și sângerată rușinos (κατεστιγμένον χιτῶνα);
>
> Am pătat haina trupului meu, și am întinat cu totul podoaba cea după chipul și după asemănarea Ta, Mântuitorule (2.13-15).

Andrei a lepădat nu doar îmbrăcămintea, ci însăși creația lui Dumnezeu – chipul lui Dumnezeu după care a fost creat.

Rușinea lui Andrei recapitulează căderea lui Adam, nu pentru că toți au păcătuit în și prin Adam, așa cum ar putea argumenta doctrina apuseană a păcatului original, ci pentru că

---

[58] Despre tratarea interesantă a mărturisirii evazive a lui Adam și a Evei, vezi: John Chrysostom, *Homilies on Genesis*, 17.17-24 (trad. de Robert C. Hill, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1986, 1:230-235). Despre imaginea șarpelui ca un țesător al îmbrăcămintei după căderea [protopărinților], vezi, de asemenea, al doilea imn al lui Roman Melodul la *Nașterea Domnului* (Romanos, *Hymns*, 2.8.9.): „Zdrențele pe care le port, șarpele le-a cusut pentru mine".

Adam funcţionează ca un tip pentru persoana cea păcătoasă. De fapt, libertatea lui Andrei cu povestea biblică și schimbarea prin intermediul hainei de piele, clarifică responsabilitatea pentru însăși căderea lui Andrei. În cursul acestor tropare, Andrei acceptă că el a fost factorul păcatelor sale. În mod metaforic și cu o oarecare reformulare creativă a detaliilor povestirii, Adam slujește lui Andrei ca un model biblic, prin care să se recunoască el însuși. Îmbrăcămintea biblică dă naștere, desigur, altor asocieri, și mai apoi, în două tropare, Andrei face aluzie la îmbrăcămintea lui Iosif (*Fc* 37, 3), într-o stare [spirituală] similară:

> Mi-am împodobit chipul trupului (σαρκός ἀνδριάντα) cu îmbrăcămintea de multe feluri a gândurilor (λογισμοί) rușinoase și sunt osândit (2.18.).

De-a lungul poemului, păcatele lui Andrei apar pe tărâmul minţii, ca un angajament cu gândurile cele rușinoase și cu dorinţele cele păcătoase. În acest registru, Andrei rezumă o interpretare spiritualizată din conţinutul textului. Referindu-se la păcatul lui Adam din grădina Raiului, Andrei reflectă asupra lui:

> Am căutat la frumuseţea pomului, și mintea (νοῦς) mi s-a amăgit; iar acum zac gol și mă rușinez (2.9.).

Mai înainte în poem, în prima cântare, Andrei declara:

> În locul Evei celei trupești, mi s-a făcut mie Evă a minţii (ἀντι Εὔας αἰσθητῆς, ἡ νοητή μοι κατέστη) gândul cel cu poftă trupească, arătându-mi cele plăcute, și gustând pururea din băutura cea amară (1.5.).

Opunându-o pe Eva cea trupească cu Eva minţii, exegeza lui Andrei recapitulează, astfel, păcatele trupești și fizice ale personajelor vetero-testamentare în mișcările propriei sale minţi, în mod special, în dorinţele sale pentru lucrurile cele carnale.

Această schimbare în preocuparea de la păcatele trupești la contemplarea lor spirituală, obișnuită în reflecţia morală creștină, își găsește justificarea biblică în predica de pe munte, unde Iisus echivalează gândurile furioase cu uciderea și gândurile cu

adulterul (*Mt* 5, 21-32). Folosirea vocabularului filozofic, cum ar fi distincția dintre Eva minții și cea trupească, este mai rară în *Canonul cel Mare*. Cu toate acestea, ocazional, Andrei se bazează pe discursul monastic, moral și filozofic, ca parte a moștenirii evagriene bizantine. Mai apoi, în cântarea a patra, el introduce categorii suplimentare, derivate din teologia morală, în tratarea alegorizantă a lui Iacob și a soțiilor sale, unde Lia și Rahela reprezintă făptuirea (πράξις) și cunoașterea (γνῶσις). Ca și Ioan Scărarul, Andrei citește scara lui Iacob drept tipar sau un model (δεῖγμα) „al lucrării și a înălțării gândului" (4.6.), care ar trebui să îndemne spre o înnoire a sinelui:

> de voiești să viețuiești cu lucrarea și cu cunoștința și cu înălțarea gândului, înnoiește-te (4.6.).

Thēoria (contemplația) servește două funcții: pentru a descrie o viață de discernământ moral prin contemplarea lui Dumnezeu și pentru a introduce abordarea exegetică de lectura alegorică. Andrei folosește *thēoria* cu aceste sensuri tehnice mai târziu în două tropare, în alegoria sa despre Lia și Rahela:

> Prin două femei înțelege, fapta și cunoștința întru înaltă gândire (ἐν θεωρίᾳ): prin Lia fapta, ca ceea ce a fost cu mulți copii. Iar prin Rahela, gândirea, ca cea mult-ostenitoare. Căci fără de osteneli nici fapta, nici gândirea nu se vor săvârși, suflete (4.8.)[59].

Tratarea alegorică a soțiilor lui Iacob este, totuși, excepțională în cadrul poemului, după cum și accentul pus pe distincțiile teoretice între faptă și cunoștință. În cea mai mare parte, Andrei se

---

[59] Pentru alte locuri în care Andrei discută problema, vezi: 5.10. (cu Moise înaintea rugului aprins), 6.3. Despre distincția dintre „făptuire" (πράξις), „gândire" sau „cuvânt" (de obicei, λόγος) prezentă încă din secolul al III-lea în operele lui Origen, vezi: L. Perrone, „Christianity as «Practice» in Origen's *Contra Celsum*", în: György Heidl, Róbert Somos (eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Times*, Peeters, Leuven, 2009, p. 303, nota 33.

angajează într-o exegeză morală mai simplă a naraţiunilor biblice, în care personajele biblice oferă exemple de imitat sau de evitat.

Dacă Adam şi Eva sunt tipurile standard pentru căderea din har în păcat, regele David exemplifică pe păcătosul care se pocăieşte. După ce a dormit cu Bathsheba şi a aranjat moartea lui Urie, soţul ei (*2 Rg* [II Sam.] 11), David este vinovat atât de adulter, cât şi de crimă. Aceste aspecte renumite ale istoriei lui David nu au fost citite în cadrul lecţionarul din cursul anului liturgic, ci mai degrabă au rămas cunoscute din cauza importanţei lui David ca alcătuitor al Psalmilor şi mai ales al Psalmului 50 [51], psalmul penitenţial prin excelenţă. Conform unei scrieri care a făcut parte din textul Psalmului în Septuaginta, David a compus Psalmul „când profetul Nathan a venit la el după ce a intrat la Bathsheba" (LXX 50, 2). De fapt, rugăciunea de pocăinţă a lui David a fost una dintre cele două posibilităţi de a fi folosită ca psalm de deschidere al serviciului de dimineaţă, începând cu secolul al IV-lea[60]. Până la sfârşitul secolului al VI-lea, Psalmul 50 a precedat cele nouă cântări [ale Utreniei, săvârşite] în comunităţile monahale din Palestina şi Siria şi au precedat cu desăvârşire interpretările originale ale canoanelor lui Andrei.

Într-o serie de tropare din cântarea a şaptea, Andrei cântă despre „David, dumnezeiescul părinte" (πατρόθεος) care îndoit a păcătuit „cu săgeata desfrâului săgetându-se" – o aluzie la arma lui Eros – şi „cu suliţa robindu-se pentru pedeapsa uciderii". Meditând la sine în lumina greşelilor lui David, imnograful îşi acuză sufletul: „dar tu cu mai grele lucruri boleşti (ταῖς κατὰ γνώμην ὁρμαῖς), din pornirile cele de voia ta" (7.4.). În timp ce David „a amestecat desfrâul cu uciderea", el „îndată în-

[60] Basil of Caesarea, *Letter 2 to Gregory of Nazianzos* [Roy J. Deferrari, R.P. Maguire (eds.), *Letters*, Heinemann, London, 1961]. Vezi, de asemenea: R. Taft, *Liturgy of the Hours in East and West*..., p. 41-42, 204, 212-13, 277-82; şi Idem, „Liturgy of the Hours in the East", în: Anscar J. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical* Studies, vol. 5: Liturgical Time and Space, Liturgical Press, Minnesota, p. 29-30. Cealaltă opţiune a fost Psalmul 63.

doită pocăinţă a arătat" (7.5.; *cf. 2 Rg* [*II Sam.*] 12, 9, 13). Astfel, David, ale cărui păcate devin paradigme ale celor mai grave păcate ale dorinţei umane, mai ales în lumina observaţiilor lui Iisus asupra mâniei și asupra poftelor, după cum apar în predica de pe Munte (*Mt* 5, 21-30), ar trebui să servească pentru o pocăinţă imediată, dar Andrei nu a căutat iertarea lui Dumnezeu.

În calitatea sa de compozitor al psalmilor, David îi oferă lui Andrei un alt tip de model, deși legătura rămâne una implicită. „David oarecând a înălţat cântare (ὕμνος), scriind-o ca într-o icoană (συγγραψάμενος ὡς ἐν εἰκόνι), prin care-și mustră (ἐλέγχει) fapta ce a lucrat"[61]. Cântarea în cauză este Psalmul 50 [51], marea rugăciune de pocăinţă a lui David pentru iertare. Andrei continuă: „Miluiește-mă! (Ἐλέησόν με; *Ps* 50, 3 [51, 1]) Căci Ţie unuia am greșit (*Ps* 50, 6 [51, 4]), Dumnezeului tuturor; Însuţi mă curăţește" (7.6.).

Aici Andrei îl citează pe David, sau aproape că își ajustează ușor formularea pentru a se potrivi metricii sale. La sfârșitul celei de-a șaptea ode, Andrei împletește din nou plângerea lui David cu propriul său plânset, indicându-și sursa și modelul: „Dar milostivindu-Te, dă-mi bucurie, precum cânta David" (7.18.). Referinţa biblică este din Psalmul 50, 14 [51, 12]: „Dă-mi mie bucuria mântuirii Tale". Și în următorul tropar, el strigă: „ci Însuţi Tu mă miluiește, precum cânta David, după mare mila Ta" (7.19.), menţionând cuvintele lui David, care deschide, astfel, psalmul: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după mila Ta" (*Ps* 50, 3 [51, 1]). Astfel, Andrei repetă cuvântul psalmistului, încercând să imite actul lui David de a compune un imn, precum și mărturisirea melodioasă a păcatului și starea penitenţială[62].

---

[61] Folosirea verbului ἐλέγχω [„a judeca, a alege"] de către Andrei reamintește imaginea curţii de judecată, unde faptele sunt „expuse" sau supuse „examinării". Termenul pentru a o descrie (συγγράφω) este asociat, de asemenea, cu redactarea actelor juridice.

[62] Roman localizează, de asemenea, modelele pentru el însuși din numeroasele modele biblice. Vezi: Derek Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, p. 159-188.

Modele neotestamentare

De-a lungul imnului, poetul se plânge că expunerea sa din exemplele Vechiului Testament nu a reușit să-i aducă [pe credincioși] la pocăință sau la îndreptare. Poate că modelele Noului Testament vor fi mai eficiente. Într-un anumit sens, el le imită deja, așa cum demonstrează un tropar din cântarea a opta. El se compară cu o listă de păcătoși, care Evangheliі:

> Ca tâlharul strig Ţie: pomenește-mă (*Lc* 23, 42); ca Petru plâng cu amar; iartă-mă, Mântuitorule! (*Mt* 26, 75; *Lc* 22, 62; *cf. Mc* 14, 72). Strig ca vameșul (*cf. Lc* 18, 13), lăcrimez ca păcătoasa (cf. *Lc* 7, 38). Primește-mi tânguirea ca oarecând pe a cananeencii (*Mt* 15, 22) (8.14.)[63].

Fiecare personaj biblic oferă o exprimare sau o acțiune sau ambele, la care poetul alătură propriile sale expresii de regret și de ispășire. Sinele prezentat în tropare și de la amvon, reamintește o imitație a penitenților biblici în momentul lor de rugăciune.

Spre deosebire de multe dintre personajele vetero-testamentare invocate mai devreme în poem, cele mai multe dintre aceste tipuri ale Noului Testament, sub forma lor cunoscută în lecționarul Postului Mare și al Săptămânii Patimilor, erau familiare adunării liturgice a lui Andrei, de la sfârșitul secolul al VII-lea sau la începutul secolului al VIII-lea. Lecționariile armeene și georgiene din Antichitatea târzie atribuie atât citirea expunerii lui Matei despre lepădarea lui Petru de Hristos, cât și despre plânsul său cu amar (*Mt* 26, 69-75), într-un ciclu de lecturi din ajunul Vinerii Mari, la slujba Patimilor[64]. Narațiunea tâlharului

---

[63] Ὡς ὁ Ληστὴς ἐκβοῶ σοι τὸ Μνήσθητι· ὡς Πέτρος κλαίω πικρῶς· Ἄνες μοι, Σωτήρ, κράζω ὡς ὁ Τελώνης· δακρύω ὡς ἡ Πόρνη· δέξαι μου τὸν θρῆνον, καθώς ποτε τῆς Χαναναίας (8.14.).

[64] Ambele erau cuprinse într-o procesiune liturgică care începea de la Muntele Măslinilor și cobora spre Ghetsimani, mai înainte de a intra în oraș. Istoria înfățișării lui Iisus înaintea lui Caiafa și lepădarea lui Petru erau citite în curtea casei lui Caiafa. Vezi: A. Renoux (ed.), *Le codex arménien Jérusalem*

pocăit, care a fost răstignit lângă Iisus și care va fi împreună cu El în Paradis, unică în Evanghelia după Luca (23, 39-43), a fost rânduită pentru Vecernia din ziua următoare[65]. Andrei ar fi știut de această practică la biserica Sfântului Mormânt încă din timpul tinereții sale. Mai târziu indiciile lecționarului constantinopolitan reflectă influența ciclului narațiunilor provenit din Ierusalim și alocă lepădarea lui Petru în cadrul Liturghiei din Joia cea mare, iar narațiunea lui Luca despre tâlharul pocăit la Vecernia din Vinerea Mare[66]. Același lecționar alocă narațiunea lui Matei despre femeia cananeeancă (*Mt* 15, 21-28) pentru duminica a 32-a după Rusalii și parabola lui Luca despre vameș și despre fariseu (*Lc* 18, 10-14) pentru duminica a 33-a după Rusalii, în cadrul Liturghiilor de la începutul Postului Mare, deși plasarea parabolei vameșului și a fariseului ar fi putut avea loc după epoca lui Andrei[67].

121..., 1:45, p. 133, 146-148; 2:277; M. Tarchnischvili (ed.), *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e^-VIII^e^ siécle)*..., 656 (1:2.95). O biserică [închinată] Sfântului Petru a fost construită în acel loc în anul 530. Vezi, de asemenea: John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1987, p. 53, 68, 81.

[65] A. Renoux (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*..., 1, p. 149-155; 2:291; M. Tarchnischvili (ed.), *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e^-VIII^e^ siécle)*..., p. 694 (1:2.103.).

[66] Juan Mateos (ed.), *Le typicon de la Grande Église*, vol. 2, Orientalia Christiana Analecta 166, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1963, p. 76-77, 80-81. Vezi, de asemenea: J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*…, p. 190-192. Deși acești martori datează din secolele al IX-lea și al X-lea, lecționarele atribuite pentru Săptămâna Patimilor par să fi fost foarte conservatoare și, astfel, este posibil ca aceste citiri să fi fost folosite în Constantinopol și, de asemenea, în Creta, în zilele lui Andrei.

[67] J. Mateos (ed.), *Le typicon*…, 2, p. 167. Pentru o comparație a indicațiilor lecționare pentru duminicile Postului Mare în Ierusalim și Constantinopol, vezi: Gabriel Bertonière, *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commenoration*, Orientalia Christiana Analecta 253, Pontificio Istituto Orientale, Rome, 1997, p. 45-50. Pentru desfășurarea liturghiilor dinaintea duminicilor precedente Postului Mare, vezi capitolul următor [al lucrării].

Cu toate acestea, familiaritatea auditoriului cu aceste povestiri era probabil întemeiată sau consolidată de ciclul imnelor liturgice compuse în secolele anterioare, care deveniseră canonice sau erau răspândite pe scară largă. Fiecare dintre aceste figuri apare în imnele lui Roman Melodul din secolul al VI-lea, unele dintre ele ca personaje principale în poemele midrasice ale naraţiunilor lor[68]. Andrei este foarte îndrăgostit de personajele sale penitenţiale din Noul Testament, incluzându-i pe toţi şi pe Petru în armonizarea cronologică a Evangheliilor din cântarea a noua. După cum am văzut, el îl invocă și pe Petru, pe femeia păcătoasă, pe vameș și pe tâlhar în cântările anterioare din *Canon*, evidenţiind cercetarea personajelor Vechiului Testament cu o listă a păcătoșilor răscumpăraţi, care au interacţionat direct cu Iisus, tocmai pentru a încuraja pocăinţa. Poate că, mai mult decât orice alte figuri biblice, acestea sunt personajele pe care dorește să le identifice și să le imite.

---

[68] De exemplu, tâlharul este un personaj principal în imnul lui Roman *la cinstirea Crucii* (Romanos, *Hymnes* 23 [SC 39]). Acest imn este atribuit diferit în manuscrise până în ziua de luni a celei de-a patra săptămâni a Postului Mare și la Sărbătoarea înălţării Crucii, la 14 septembrie, deși acesta din urmă trebuie să fi avut o utilizare ulterioară, deoarece Sărbătoarea înălţării a fost introdusă în Constantinopol la începutul secolului al VII-lea (în sau după anul 614). Tâlharul este menționat, de asemenea, în imnul *La biruinţa crucii* (*Hymnes* 22 [SC 38]), atribuită miercurei celei de-a patra săptămâni a Postului Mare. Petru primește o reflecție largă în imnul *la negarea lui Petru* (*Hymnes* 18 [SC 38]), atribuit în mod diferit Joii și Vinerii Patimilor, așa cum se petrece și cu femeia desfrânată în imnul cu același nume (*Hymnes* 10 [SC 21]). Vameșul apare alături de desfrânată în imnul *la omul posedat de diavol* (11,18 [SC 22]), și iarăși în strofa finală din imnul *la fiul risipitor* (49, 22 [SC 28]), indicând împerecherea lor ca model penitențial și că beneficiarii harului divin sunt oamenii obișnuiți. Femeia canaanită este menționată în imnul *la răstignire* (numit, de asemenea, și *la puterile iadului*, 21.16 [SC 37]), un imn care a fost asociat mai târziu cu *Marele Canon* în serviciul Vecerniei, joi, în cea de-a cincea săptămână a Postului; în imnul *la cutremur și incendiu* (54.5 [SC 54]); și (cu excepția cazului în care se identifică cu femeia din Sarepta Sidonului [3 Rg. 17]) în imnul *la femeia desfrânată* (SC 21). În legătură cu relația dintre *Canonul cel Mare* și imnul *la răstignire*, vezi: J. Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Mélode*: *Hymnes*, 4, p. 233-235.

Femeia desfrânată: de la Roman Melodul la Andrei Criteanul şi la Kassia, monahia

Un accent al tratării personajului, pe care Andrei îl numește în mod constant drept „desfrânata" (ἡ πόρνη), lămurește cum imnograful își construiește recursul său la modelele neo-testamentare. Comparaţia cu condacul lui Roman asupra aceleiași femei, discutată în capitolul al doilea, ne permite să schiţăm diferenţele importante în privinţa tratării naraţiunii biblice de către cei doi imnografi. Mai mult, luarea în considerare a unui imn din secolul al IX-lea, atribuit monahiei Kassia, oferă perspectivă asupra modului în care femeia desfrânată a devenit un model canonic pentru toți creștinii bizantini. Deși am tratat naraţiunea mai devreme, forma tradiţiilor evanghelice dezvăluie ele însele conservatorismul marcant al lui Andrei. Evanghelia după Marcu povestește o masă pe care a luat-o Iisus în casa lui Simon leprosul cu două zile înainte de Paștile iudaic (*Mc* 14, 3-9). În timpul mesei, de Iisus se apropie o femeie cu un alabastru plin de ulei scump sau de mir, sparge vasul și toarnă uleiul parfumat pe părul ei. Matei urmează destul de fidel sursa sa, dar expunerea lui Luca plasează naraţiunea mult mai înainte, în casa unui fariseu, și adaugă detalii care remodelează femeia percepută ca un păcătos care s-a pocăit; această versiune, cu interpretări creștine ulterioare, captează interesul lui Andrei. Apostolul Luca scrie: „Și iată era în cetate o femeie păcătoasă (ἁμαρτωλός) și, aflând că șade la masă, în casa fariseului, a adus un alabastru cu mir (ἀλάβαστρον μύρου). Și, stând la spate, lângă picioarele Lui, plângând, a început să ude cu lacrimi (τοῖς δάκρυσιν) picioarele Lui, și cu părul capului ei le ștergea (ἐξέμασσεν). Și săruta picioarele Lui și le ungea cu mir" (*Lc* 7, 37-38). Atunci când fariseul obiectează, Iisus îl mustră și îi explică: „De aceea îţi zic: Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit. Iar cui se iartă puţin, puţin iubește. Și a zis ei: Iertate îţi sunt păcatele" (*Lc* 7, 47-48). În Evanghelia după Ioan (12, 1-9) se narează un episod asemănător despre o cină la domiciliul Mariei și al

Martei, în care Maria toarnă mir pe picioarele lui Iisus; însă tradiţia imnografică care ajunge până la Andrei, incluzându-l aici pe Roman, nu identifică pe femeia păcătoasă cu Maria, sora lui Lazăr. Părinţii și imnografii au identificat-o pe femeia păcătoasă ca fiind o desfrânată.

După cum a arătat Susan Ashbrook Harvey, această femeie păcătoasă a fost deosebit de populară pentru autorii imnelor de dialog. Explorări poetice extinse ale naraţiunii ei supravieţuiesc în operele lui Efrem Sirul și ale lui Iacov de Serug, după cum și în greacă în corpusul cunoscut sub numele de Efrem grecul și în imnele lui Roman Melodul[69]. O privire asupra lui Roman dezvăluie atât dependenţa lui Andrei faţă de această tradiţie anterioară, cât și aplecările sale faţă de metodele midrashice. Roman, în stilul său caracteristic, deschide naraţiunea, oferind un dialog fiecăruia dintre participanţi. După metodele actoricești, Roman îi conferă femeii o poveste amplă și o varietate de motivaţii psihologice. Așa cum am văzut în capitolul al doilea, el caută „mintea femeii celei înţelepte" (10.4.1-2)[70]. El inventează o scenă dintr-o piaţă în care ea conversează cu negustorul de parfumuri. Roman o compară cu alte femei, incluzând aici cu femeia canaanită, cu Ana, mama lui Samuel, și cu Rahav, desfrânata. Mai mult de atât, Roman se „joacă" cu teme precum desfrânarea și dorinţa cea păcătoasă, numind mirul drept „o poţiune a dragostei" (10.10.) și indicându-L pe Hristos drept adevăratul iubit al femeii: „Mă despart de iubiţii din trecut, ca să fiu pe plac noii mele iubiri" (10.10.).

Contrastul cu tratarea lui Andrei este puternic. În cele două tropare unde Andrei reflectă asupra femeii desfrânate, el aderă la naraţiunea biblică. La scurt timp după lista cu personajele ale

---

[69] Susan Ashbrook Harvey, „Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman in Syriac Exegetical Tradition", în: Paul M. Blowers (ed.), *In Dominico Eloquito/ In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken* Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 69-89; G. Frank, „Dialogue and Deliberation...", p. 169-171.

[70] Romanos the Melodist, *On the Harlot (Hymns* 10), trans. Lash, p. 78.

căror cuvinte și fapte le-a imitat, Andrei se întoarce la femeia desfrânată pentru a se compara pe sine însuși cu ea:

> Alabastru cu lacrimi turnând pe capul Tău, Mântuitorule, ca niște mir, strig Ţie ca desfrânata care cerea milă; rugăciune aduc și cer să iau iertare[71].

Aici elementele de bază ale textului lui Luca sunt suficiente. El păstrează vocabularul lui Luca: lacrimi, alabastru, ulei parfumat. Andrei își permite pentru sine un joc de cuvinte neoriginal, dar cu un efect elegant: atunci când se compară cu ea în „căutarea milei (ἔλεον)", el folosește un omofon al cuvântului pentru uleiul de măsline (ἔλαιον). Și el o imită pe femeia desfrânată, golind pe capul lui Iisus un alabastru umplut nu cu ulei, ci cu lacrimi. Aceasta nu este, totuși, prima dată în *Canon* când Andrei face această transpunere. Când o menţionează pe femeia desfrânată mult mai devreme în cântarea a doua, el declară: „Păcătuit-am ca și desfrânata... Primește, Mântuitorule, ca mir și lacrimile mele" (2.22). Ajungând la această substituţie evocatoare, poetul insistă asupra ei.

În cântarea a noua, femeia desfrânată apare pentru ultima oară în *Canonul cel Mare*, de această dată în ordinea ei cronologică în cadrul observaţiei lui Andrei asupra personajelor evanghelice. Încă o dată, Andrei se apropie de expunerea lui Luca, păstrând o mare parte din vocabularul său, reformulând cuvintele lui ca o necesitate pentru sistemul metric.

> N-ai râvnit desfrânatei, o, ticălosul meu suflet, care luând alabastru cu mir, cu lacrimi a uns picioarele Domnului, și cu părul le-a șters[72].

---

[71] Τὸ τῶν δακρύων, Σωτήρ, ἀλάβαστρον ὡς μύρον κατακενῶν ἐπὶ κεφαλῆς κράζω σοι ὡς ἡ Πόρνη τὸν ἔλεον ζητοῦσα· δέησιν προσάγω καὶ ἄφεσιν αἰτῶ λαβεῖν με (8.17.).

[72] Τὴν Πόρνην, ὦ τάλαινα ψυχή μου, οὐκ ἐζήλωσας, ἥτις λαβοῦσα μύρου τὸ ἀλάβαστρον, σὺν δάκρυσιν ἤλειψε τοὺς πόδας τοῦ Κυρίου· ἐξέμαξε δὲ ταῖς θριξί, τῶν ἀρχαίων ἐγκλημάτων τὸ χειρόγραφον ρηγνύντος αὐτῇ (9.18).

Avem din nou uleiul parfumat, alabastrul, lacrimile și picioarele lui Isus. Tot lexicul provine direct din textul biblic.

Diferitele detalii ale acestei tratări nu se ridică la exegeza [biblică] în sensul apropierii de un text pentru a descoperi ceva în el, ci mai degrabă funcţiei de a invoca epitetele literare sau de a vizualiza o iconografie, identificând un personaj conform convenţiilor biblice. Într-adevăr, Andrei persistă în această practică pe tot parcursul imnului, reproducând limbajul Bibliei pentru a înfăţișa personajul pocăit și a reda elementele biblice pentru a netezi sau a aplatiza varietatea biblică pentru un singur scop. În contrast deosebit cu Roman, Andrei se folosește de femeia desfrânată nu ca să sondeze adâncimile naraţiunii sau a minţii femeii, ci ca se pe sine însuși și pe ascultător. Andrei îi permite femeii nu doar să ude picioarele lui Iisus cu lacrimi, ci să le și „ungă" (σὺν δάκρυσιν ἤλειψε). Dar chiar și aici, ungerea picioarelor certifică versiunea lui Luca și povestea din Evanghelia după Ioan, unde Maria folosește alabastrul pentru a unge picioarele lui Iisus, mai degrabă decât capul lui. De fapt, poetul repetă povestea; el nu o repovestește într-un mod diferit, cum nici nu o regândește.

Roman, pe de altă parte, realizează o exegeză metrică amplă a povestirii cu un stil variat, evitând chiar și unele dintre cuvintele-cheie din naraţiunea biblică. El nu folosește niciodată cuvântul „alabastru"; el folosește verbul „a plânge" doar o singură dată, când femeia descrie propriile motivaţii pentru a se apropia de Iisus; de asemenea, el folosește cuvântul „lacrimi" doar de două ori în optsprezece strofe, ambele plasate în gura lui Iisus atunci când El descrie femeia și acţiunile ei. Ca și Andrei, Roman încadrează, de asemenea, tratarea sa cu privire la desfrânată, concentrându-se asupra lui însuși[73]. În prima strofă, declară că și el este un adulterin și că, în timp ce „desfrânata a rămas" la amenințarea pedepsirii veșnice, el „rămâne" în mizeria faptelor sale (10.1.). În cea de-a optsprezecea, și ultimă strofă, Roman se roagă ca și lui să i se ierte datoriile, extinzând metafora fiscală:

[73] Vezi capitolul 2.

> ci slobozindu-mă cu inima ușoară, lasă, ușurează noianul fărădelegilor mele (18.10.).

Dar Roman folosește auto-reflecția pentru a extinde și a desface narațiunea, în timp ce Andrei folosește auto-reflecția pentru a se concentra asupra ei. Poate că cea mai cunoscută tratare a desfrânatei în toată poezia liturgică bizantină este stihira monahiei Kassia, din secolul al IX-lea, din Constantinopol[74]. Născută într-o familie aristocratică, Kassia a scris versuri profane și religioase, și a corespondat cu marele lider monastic, Teodore Studitul, înainte de a intra în viața religioasă[75]. Probabil această stihiră, compusă

---

[74] Analiza mea asupra poemului depinde foarte mult de lucrarea excelentă a lui Alexander Riehle, „Authorship and Gender (and) Identity: Women's Writing in the Middle Byzantine Period", în: Aglae Pizzone (ed.), *The Author in Middle Byzantine Literature: Modes, Functions, and Identities*, Byzantinisches Archiv., DeGruyter, Berlin, 2014; Niki Tsironis, „The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconclastic Period", în: *Symmeikta* 16 (2003), p. 139-157. Textul grecesc apare în *Triodion*, Rome, 1879, p. 644-645. Am folosit traducerea lui Andrew R. Dyck, „On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς…", în: *Byzantion* 56 (1986), p. 63-76, cu unele modificări. Alte studii importante: Eva Catafygiotu Topping, „The Psalmist, St. Luke and Kassia the Nun", în: *Byzantine Studies/Études Byzantines* 9 (1982), p. 199-219; A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*..., p. 317-320. Notația muzicală în manuscrisele ulterioare permite reconstrucția melodiei originale a lui Kassia, care oferă perspective asupra unei versificări corecte. Vezi: Jørgen Raasted, „Voice and Verse in a Troparion of Cassia", în: Miloš Velimirović (ed.), *Studies in Eastern Chant*, vol. 3, Oxford University Press, London, 1973, p. 171-178.

[75] Pentru mai multe studii generale despre Kassia, a se vedea: Marc Diederik Lauxtermann, „Three Biographical Notes", în: *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998), p. 391-397, care este cea mai prudentă și plauzibilă reconstrucție a biografiei ei; Idem, *Byzantine Poetry from Pisides to Goemetres*, vol. 1: Text and Context, Wiener Byzantinische Studien 24, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, 2003, p. 241-270; pentru epigramele ei, vezi: Ilse Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967; Anna M. Silvas, „Kassia the Nun c. 810-c.865: An Appreciation", în: Lynda Garland (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience 800-1200*, Ashgate, Aldershot, 2006, p. 17-39, inclusiv traducerile scrisorilor către Teodor; Kosta Simić, „Kassia's Hymno-

pentru a fi cântată între părţile de psalmi de la Utrenia din Miercurea săptămânii celei mari, se deschide, descriind pe scurt femeia desfrânată, folosindu-se de persoana a III-a singular. Versurile estompează momentul înfăţişării femeii desfrânate la cină, în casa lui Simon Fariseul, cu momentul când Maria se apropie de mormântul lui Hristos ca să-L ungă mai înainte de îngropare. Mai mult de atât, ambele evenimente se pliază actualităţii liturgice:

> Doamne, femeia care a căzut în multe păcate,
> recunoscându-ţi divinitate
> a luat vasul cel de mir purtător
> şi cu lacrimi ţi-a adus smirnă mai înainte de îngropare.

Deşi în relatările biblice, femeile de la mormânt sunt conduse de Maria Magdalena, poemul nu o numeşte, iar această asociere lipseşte în imnografia bizantină anterioară[76]. Restul poeziei reinterpretează însăşi vocea femeii la persoana I singular, adresându-şi rugăciunea ei către Dumnezeu într-un discurs personal. La fel ca Roman, Kassia intră în viaţa interioară a femeii, pe măsură ce face o entuziastă tipologică complexă. Cadrul de a treia persoană, care nu reapare la sfârşitul imnului, uşurează tranziţia de la personajul cântăreţului în rolul curvei, în care ea se plânge de păcatele sale şi îi cere lui Hristos iertarea.

> „Vai, mie", strigă ea, „noaptea este peste mine"
> Imboldul desfrâului, sumbru şi fără de lumină,

---

graphy in the Light of Patristic Sources and Earlier Hymnographical Works", în: *Recueil des Travaux de l'Instituit d'Études Byzantines [Zbornik radova Vizantološkog Instituta]*, 48 (2011), p. 7-37. Întregul corp de poezie apare în: Antonía Tripolitis, *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work*, Garland Library of Medieval Literature 84, Garland, New York, 1992.

[76] Vezi: N. Tsironis, „The Body and the Senses...", p. 142. Imnul a dus probabil la crearea corului liturgic de femei, cunoscut sub numele de „Femeile purtătoare de mir", care cânta la slujbele de Paşti în vremurile bizantine de mai târziu. Pentru aceasta, vezi: Valerie A. Karras, „Liturgical Function of Consecrated Women in the Byzantine Church", în: *Theological Studies* 66 (2005), p. 109-114.

Spre pofta după păcat.
Primește șiroaiele mele de lacrimi,
Tu, Cel ce susții norii să scoată apa mării;
Pleacă-Te spre suspinele inimii mele,
Tu, Cel ce pleci cerurile cu umilința Ta de negrăit.

Asumându-și personalitatea ei, poetul compară lacrimile sale cu oceanele lui Dumnezeu și smerenia ei cu golirea de sine a lui Dumnezeu la Întrupare. O imită astfel în miniatură, conformându-se exemplului ei expansiv și magnific, și căutând astfel acceptarea lui.

În versetele următoare, poetul se mută de la descrierea ungerii picioarelor lui Hristos cu părul ei spre o altă asociere cu ungerea picioarelor lui Dumnezeu și, astfel, extinde discuția spre o altă femeie păcătoasă, Eva, care nu s-a pocăit, ci mai degrabă s-a ascuns în fața prezenței divine în grădina Edenului.

Voi acoperi cu sărutări
și voi șterge din nou
cu părul capului meu
picioarele Tale cele preacurate,
ale căror pași răsună în urechile Evei,
chiar dacă de frică s-a ascuns ea în Paradis.

Poemul se închide în timp ce rugăciunea desfrânatei se îndreaptă spre o mărturisire și o rugăminte mai generică, o implorare adecvată pentru timpul penitențial:

Mântuitorule, Care sufletul îl mântuiești, cine va șterge
mulțimea păcatelor mele și cine va cunoaște adâncimile judecăților Tale?
Nu mă trece cu vederea pe mine, robul Tău,
Tu, Care ai milă nemăsurată.

Astfel, fără a reveni la vocea naratorului, poemul îndrumă pe credincios prin rolul femeii desfrânate spre un model al creștinismului, dar fără a rupe caracterul persoanei. Spre deosebire de tratările lui Roman și cele ale lui Andrei, Kassia nu se concen-

trează pe interioritatea naratorului; folosirea lui „eu” este dincolo de contextul biblic. În cazul în care poeții anteriori folosesc imaginea femeii desfrânate ca un obiectiv, printre multe altele, prin intermediul căruia să-și vadă sinele, Kassia îmbină în întregime subiectivitatea poetului cu femeia desfrânată; poetul devine ea, chiar dacă încearcă să-L imite pe Hristos și să contrasteze cu Eva.

Este rezonabil să presupunem că Kassia a scris imnul ei despre femeia păcătoasă pentru a fi citit de către monahiile din cadrul mănăstirii sale. În astfel de situații, vocea poetului și vocea femeii desfrânate sunt vocile femeilor. O monahie de imne-compozitoare își asumă identitatea unei femei biblice, care s-a pocăit. Dar cele mai vechi apariții manuscriptice ale imnului sugerează forme suplimentare de primire al lui în cult. Poate din cauza prezenței Kassiei în Constantinopol și a asociației sale cu Teodor Studitul, imnul a intrat în tradiția Triodului, cartea de slujbă a Postului Mare, care este subiectul capitolului următor. Cea mai timpurie dovadă a imnului se găsește în manuscrisul *Sinaiticus graecus 734-735*, care conține, de asemenea, cea mai veche mărturie al *Marelui Canon* al lui Andrei. Editorii imnelor lui Teodor Studitul au inclus imnul Kassiei ca al 11 din cele 12 stihiri idiomele, adică imne scurte compuse cu tot cu melodiile lor și stabilite pentru Miercurea Mare[77]. Un Triod din secolul al XI-lea, copiat în sudul Italiei la Grottaferrata și păstrat acum în Biblioteca Vaticanului sub cota *Vaticanus graecus 771*, plasează imnul Kassiei drept ultimul dintr-o serie de imne pentru aceeași zi[78]. În ambele cazuri, imnul apare fără atribuirea vreunui compozitor sau autor, lucru care nu este neobișnuit pentru aces-

---

[77] *Sinaiticus*, gr. 735, f.159^{r-v}. Vezi: Quinlan, *Sin. Gr. 734-735*, deși același Quinlan nu-l identifică ca fiind poemul lui Kassia. Acest manuscris a fost inițial într-un singur volum, iar acum se găsește în două codexuri. Deși I. Rochow (*Studien zu der Person*..., p. 40-42, 222, nota 296) enumeră numeroase manuscrise care conțin poemul [Kassiei], datând încă din secolul al XII-lea, cu toate acestea, ea nu a luat în calcul aceste indicii anterioare.

[78] *Vaticanus*, gr. 771, f.162^{v}. Despre acest manuscris, provenit din secolul al XI-lea la Grottaferrata și scris în acel stil, vezi: M. Giuseppina Malatesta Zi-

te manuscrise, deși unele imne, în special canoanele mai lungi, sunt prevăzute cu numele autorului. Aceste manuscrise indică faptul că, încă dintr-o perioadă timpurie, imnul Kassiei *despre femeia păcătoasă* a fost, de asemenea, cântat de către bărbați, compoziția fiind redată într-o voce masculină, o schimbare a genului poate reîntărită în cazul în care cineva, care folosea manuscrisul, nu știa că poemul aparținea Kassiei. Interpretul bărbat se transforma apoi în vocea femeii păcătoase, la fel ca și cântărețul condacului lui Roman, angajându-se într-o tragedie liturgică aparent obișnuită. Cântându-l pe Andrei, care se compara pe sine însuși cu bărbații și femeiile din Bilie, și în același timp, pe Roman sau pe Kassia, cântăreți de ambele sexe devin bărbații și femeile din Biblie. Pe scurt, imaginarul penitențial al imnografiei bizantine a încurajat mișcarea între și dincolo de genuri (masculin și feminin) în căutarea unei subiectivități adecvate.

Andrei Criteanul și estetica sinelui

Având în vedere condacele lui Romanos, *Canonul cel Mare* al lui Andrei și stihir Kassiei, observăm diferențe de gen bazate pe plasarea și funcția liturgică. Până la sfârșitul domniei lui Justinian, Roman a compus lungile sale predici în versuri pentru privegherile de toată noaptea, pentru nopțile de sâmbătă, pentru ajunul sărbătorilor principale și pentru timpul Postului Mare. Serviciul privegherii a inclus psalmi, imne și citirea pasajelor biblice relevante pentru timpul liturgic, inclusiv a celor destinate în lecționar pentru a doua zi. Astfel, condacele lui Roman tălmăceau prin intermediul extinderii textelor biblice, narațiunile tocmai auzite [de credincioși]. Lucrările sale sunt predici în versuri, iar această funcție explică apropierea lor față de Scriptură. În schimb, canonul a completat imnografia biblică atribuită rugăciunii de dimineață. În loc să funcționeze ca predici, canoanele au oferit o serie de reflecții liturgice sub forma unor cântece tip rugăciune. Mary

---

LEMBO, „Gli amanuensi di Grottaferrata (continuazione)", în: *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 29 (1975), p. 26-27.

Cunningham a caracterizat canonul drept „mai degrabă meditativ decât didactic", iar forma sa „mai mult ca un monolog, decât ca un dialog dramatic"[79]. Canoanele au fost, de asemenea, atribuite timpului liturgic și puteau reflecta lecționarul, așa cum a demonstrat Andrew Louth cu privire la canoanele lui Ioan Damaschinul pentru sărbătoarea Paștelui, a Schimbării la față a Domnului și a Adormirii Maicii Domnului și, după cum vom vedea în următorul capitol, asupra imnelor reformei studite[80]. Dar modele au rămas cântecele însele, imnele de laudă, de mulțumire și de auto-reflecție pentru pocăință. Kassia, pe de altă parte, a scris imne scurte într-un gen literar aparte, care au subliniat psalmodia stabilită cu referire la lecturile zilnice. În acest sens, opera ei era asemănătoare cu cea a lui Roman, dar în miniatură, o schiță a personajului viu.

În *Canonul cel Mare*, Andrei a preferat o observație a personajelor biblice mai mult ca o înșiruire a lor, decât ca o interpretare a lor. În *Canonul* său, el împrumută folosirea exemplelor sau a categoriilor din diferite forme de rugăciune, inclusiv, de exemplu, din rugăciunile de pocăință cuprinse în Euchologionul Barberini sau din anaforaua *Liturghiei* Sfântului Vasile cel Mare, care narează o mare parte din istoria sfântă în procesul euharistic. În *Canonul cel Mare*, Andrei adună cuprinsul mântuirii într-o singură unitate literară, exercitând întreaga expresie a narațiunii biblice asupra constituirii și rănirii conștiinței creștine. Dar diferența pare, de asemenea, să indice o deosebire în estetica liturgică, departe de exegetică și de modelul rugăciunii. Prin asamblarea evenimentelor biblice într-un singur imn penitențial, Andrei obține un rezultat estetic, nu diferit de cel apărut aproximativ simultan în poeziile liturgice evreiești, numite *piyyutim*, pentru Ziua Ispășirii, propunând o abordare comună a narațiunii biblice ca un depozit pentru instruirea morală și pentru formarea subiectului penitent[81].

---

[79] M. Cunningham, „The Reception of Romanos...", p. 257.

[80] A. Louth, *St. John Damascene*..., p. 258-282.

[81] A se vedea, de exemplu, masivul piyyut *Az be-'En Kol* („Când nu erau toate"), datat în secolele VI-VII, în *Avodah*, ed. și traducere de Swartz și Yaha-

Dacă putem recunoaște diferențele dintre stilurile artistice, de exemplu, între pictura naturalistă târzie romană și reprezentările iconografice bizantine, frontale și mult mai statice, ar trebui să putem examina și să descriem schimbările dintre stilurile liturgice. În timp ce Roman creează fundalul fiecărei figuri biblice, Andrei prezintă o galerie surprinzătoare și uniformă a personajelor biblice. Portretul Kassiei este, într-un anume sens, și iconic, concentrându-se asupra unei figuri, deși această figură se implică apoi în propria sa exegeză biblică a auto-identificării. În timp ce Roman extinde narațiunea biblică, Andrei reorientează întreaga Biblie într-un proces de auto-acuzare. Femeia păcătoasă a Kassiei citește Biblia într-un mod similar. Astfel, de la Roman la Andrei la Kassia, putem schița o diferență nu numai în reprezentarea sinelui, ci și în mecanismele folosite pentru a forța formarea acestui sine. Roman deschide narațiunile biblice pentru a le explora, pentru a pune comunitatea în interiorul narațiunii, ca martori ai dramei, creând un sentiment de implicare, ca și când ar fi fost acolo[82]. Andrei plasează personajul la o distanță mai mare de audierea narativă despre acesta – reamintindu-l, dar în cele din urmă absorbindu-l în cadrul actului de auto-reflecție; el folosește unele personaje nu atât de prezente în Biblie, dar prezente pentru sine ca subiect al osândirii de sine. Imnul Kassiei arată cum poate exista acest proces, concentrându-se pe exegeza sinelui și pe Scriptură în foarte puține linii. În timp ce ar fi tentant să fie prezentată o tendință spre introspecția dramatică în timp – de la drama liturgică timpurie bizantină a lui Roman până la anxietatea interioară a creștinului contemporan în *Marele Canon* și apoi, probabil, pe focusarea Kassiei asupra

---

lom, p. 95-210. Cu privire la nevoia de studiu comparativ între imnele liturgice evreiești și creștine din Antichitatea târzie, vezi: Ophir Münz-Manor, „Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach", în: *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), p. 336-361.

[82] Vezi: Goergia Frank, „Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century", în: Derek Krueger (ed.), *Byzantine Christianity*, A People's History of Christianity 3, Fortress, Minneapolis, 2006, p. 59-78.

interiorității exegetice a femeii desfrânate – aceste diferențe pot avea mai mult de-a face cu evoluția genurilor lor literare și a tipurilor de imne decât cu schimbările generale și consistente în concepția despre individualitatea bizantină. Dovezile mele sunt fragmentare, iar analiza mea este selectivă. În plus, pentru o mare parte a istoriei bizantine, utilizarea acestor genuri s-a suprapus. În zilele lui Andrei însuși, această trecere de la exegeza biblică la auto-reflecție ar putea să nu fi fost atât de importantă. Este aproape de neconceput că Andrei nu ar fi știut de corpusul imnelor lui Roman, care deveniseră canonice în unele biserici până la sfârșitul celui de-al VI-lea sau începutul celui de-al VII-lea secol. *Minunile Sfântului Artemie* atestă că dascălul de la biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Constantinopol, a petrecut 52 de ani cântând imnele lui Roman la privegherile de noapte săptămânale pe parcursul întregului an liturgic[83]. Andrei a ajuns în oraș la numai douăzeci de ani mai târziu. Un studiu atent al lui Alexander Lingas a respins opinia, odinioară standard în istoria muzicii, că tipul de imnografie numit *canon* a înlocuit condacul în cursul secolelor al VII-lea și al VIII-lea. Aceste forme muzicale au aparținut întotdeauna diferitelor servicii [liturgice]: condacul ca un cântec intonat la slujba privegherii de noapte, în timp ce canonul la slujba Utreniei; condacul era un serviciu popular al catedralelor urbane, în timp ce canonul, aș susține că era o formă imnografică împărtășită în planul său de bază atât de către monahi, cât și de laici[84]. Lingas a arătat, pe baza dovezilor manuscriptice, că serviciul liturgic de noapte

[83] *Miracles of Artemios* 18; ed. and trans. Crisafulli and Nesbitt, p. 114-115.

[84] Alexander Lingas, „The Liturgical Place of the Kontakion of the Kontakion in Constantinople", în: Constantin C. Akentiev (ed.), *Liturgy, Architecture and Art in Byzantine World*, Paper of the XVIII International Byzantine Congres (Moscow, 8-15 August 1991), Bizantinorossica 1, Saint Petersburg, 1995, p. 50-57. Vezi, de asemenea: A. Louth, „Christian Hymnography...", p. 199-200; M. Cunningham, „The Reception of Romanos...", p. 251-252. Voi reveni la reutilizarea monastică a condacului în cele de mai jos.

al catedralelor a persistat în Constantinopol în ajunul sărbătorilor până în secolul al XII-lea, poate până în 1204 și includea cântarea unui condac, uneori trunchiat. În cea mai mare parte, noile condace au încetat să mai fie compuse după secolul al IX-lea, însă textele anterioare au furnizat materiale ample pentru ciclul liturgic. Adică, stilul lui Roman asupra vederii sinelui a coexistat în viața liturgică bizantină din secolul al IX-lea cu cel al lui Andrei și al Kassiei. Într-adevăr, aceste stiluri s-au unit și s-au întărit reciproc.

Persistența și importanța condacului arată că, în timp ce Andrei a compus canoane pentru serviciul liturgic de dimineață la sfârșitul secolului al VII-lea sau începutul secolului al VIII-lea, Roman era cu siguranță încă cântat în timpul privegherii de noapte. Poate că ar trebui să ne imaginăm că Andrei, un diacon în timpul anilor săi [petrecuți] la Constantinopol, le-a cântat el însuși noaptea mai înainte de apariția dimineții următoare, când își cânta unul dintre canoanele sale. Sau poate că le-a cântat toată noaptea, terminând cu rugăciunea dimineții în zori. În orice caz, Roman ar fi aruncat o umbră lungă [de influență] peste orice imnograf aspirant. Dovezile pentru o influență directă sunt puține, dar semnificative. În câteva locuri, *Marele Canon* al lui Andrei pare să-l imite pe Roman[85]. Două tropare din cântarea a patra amintesc de introducerea imnului *La coborârea în iad* a lui Roman, numit, de asemenea, și *Despre puterile iadului*. Andrei scrie: „Se apropie, suflete, sfârșitul se apropie, iar nu te îngrijești și nu te pregătești" (Ἐγγίζει, ψυχή, τὸ τέλος ἐγγίζει οὐ φροντίζεις καὶ οὐχ ἑτοιμάζῃ; 4.2.), posibil ca o parafrazare a lui Roman:

> Suflete al meu, suflete al meu, scoală! Pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie și te vei tulbura (ψυχή μου, ψυχή μου, ἀνάστα· τί καθεύδεις; Τὸ τέλος ἐγγίζει καὶ μέλλεις θορυβείσθαι; Romanos, *Hymns*, 21, proomion [SC 37]).

---

[85] Ceea ce urmează este cu siguranță incomplet. Un studiu aprofundat asupra ecourilor și citatelor lui Roman asupra *Canonului Mare* al lui Andrei Criteanul ar fi foarte util.

Expresia „sfârșitul se apropie” poate părea un lucru obișnuit, dar Roman continuă: „Scoală-te, dar, ca să se milostivească de tine Hristos Dumnezeu”. Și în următorul tropar, Andrei se mustră [pe sine]: „Deșteaptă-te, o, sufletul meu!” (Ἀνάνηψον ὦ ψυχή μου)[86]. Acesta este exact tipul de imitație succesivă la care ne-am fi așteptat dacă Andrei îl cunoaștea îndeaproape pe Roman! De asemenea, există unele dovezi în tratarea sa cu privire la desfrânată, care dovedesc că Andrei a fost dependent de poemul lui Roman despre ea. După [Evanghelia] lui Luca, femeia desfrânată șterge picioarele lui Iisus cu lacrimile sale, conform citatului de mai sus; Andrei introduce o imagine dintr-un text biblic diferit, și anume, din *Col* 2, 14, în care Pavel descrie iertarea ca pe o ștergere a acuzației scrisă pe o hârtie sau de pe un *zapis*[87]. După cuvintele lui Andrei, Domnul „i-a rupt zapisul păcatelor ei cele de demult” (9.18.; τῶν ἀρχαίων ἐγκλημάτων, τὸ χειρόγραφον ῥυγνύοντος αὐτῇ). De asemenea, ștergerea zapisului și istoria desfrânatei apar în strofa finală a imnului lui Roman *la femeia desfrânată*, unde Iisus se adresează atât femeii desfrânate, cât și fariseului. El îi iartă pe amândoi, spunându-le:

> Haideți acum, restul datoriilor au fost dezlegate;
> mergeți, ați fost scutiți de orice plată.
> Sloboziți fiind, nu vă robiți iarăși;
> zapisul a fost rupt, altul în loc să nu mai faceți (10.18.).

Numai zapisul este comun ambelor imne, iar legătura zapisului cu femeia păcătoasă din evanghelia lui Luca poate indica modul în care Roman a schițat viziunea lui Andrei[88].

---

[86] Vezi: J. Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Melode: Hymnes,* 4, p. 233-235, 242, nota 1. Vezi, de asemenea: Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantiniscen litteratur von Justinian bis zum ende des oströmischen reiches (527-1453)*, G.H. Beck'sche Verlagsbuchhahdlung, München, ²1897, p. 667; M. Cunningham, „The Reception of Romanos...”, p. 257.

[87] *Col*. 2,14, „Ștergând zapisul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic cu rânduielile lui” (ἐξαλείψας τὸ καθ'ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν).

[88] O altă potrivire ale acestor pasaje am identificat-o în *Sacra Parallela* a Sfântului Ioan Damaschin, contemporanul Sfântului Andrei (*PG* 96:149,

Noua prezentare a lui Andrei a apărut într-un context în care abordarea lui Roman încă funcţiona, dar unde forţele creative [ale imnografilor] se deplasau de la exegeza narativă a condacului la reflecţia interioară a canonului. În secolele posterioare timpului lui Roman, ocaziile de a cânta condacele lui au devenit mai puţin frecvente. Călugării au redus aceste imne la una sau două strofe pentru a le introduce între cântarea a șasea și a șaptea a canonului la serviciul liturgic de dimineaţă. Aceste tropare erau, în general, cele în care Roman vorbește prin vocea sa, fie în mod introspectiv, fie în numele adunării eclesiale. Acestea sunt troparele care se aseamănă cel mai mult cu *Canonul cel Mare* al lui Andrei. Orientarea liturgică de la mijlocul perioadei bizantine a preferat aparent *Canonul*. După cum atestă și *Sinaiticus graecus* 734-735, manuscris liturgic din secolul al X-lea de la Mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai, *Canonul cel Mare* a fost atât de popular și de important încât slujba lui s-a mutat la un moment dat de la serviciul Utreniei la slujba Vecerniei din Joia săptămânii a cincea, de la jumătatea Postului, probabil pentru a avea timp suficient din cauza lungimii timpului săvârșirii sale[89]. Folosirea Bibliei de către Andrei în modelarea unei religii personale obișnuite i-ar supraviețui multă vreme, prezentând o icoană a tipului sinelui ortodox pe care Biserica a încurajează, în special în timpul Postului Mare.

***

Rugăciunea răspunde sinelui. Recitaţia rugăciunilor stabilite îi modelează pe orator unui model particular de auto-înţelegere și de auto-exprimare. În rugăciune, cineva devine subiectul rugăciunii, atât în sensul de a deveni persona despre care vorbește textul, cât și în sensul acţionării asupra ei, sub puterea creatoare a rugăciunii de a produce un anumit sine. În interpretarea sa în-

---

Ἡ πόρνη φιλήσασα τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, τὴν ψυχὴν ἀνεκαλέσατο, τὸ χειρόγραφον τῶν ἁμαρτιῶν διέῤῥηξεν). Acest lucru poate fi, de asemenea, dependent de opera lui Roman.

[89] Despre istoria ulterioară a *Canonului Mare*, vezi: A. Lukashevich, „Velikij Kanon", în: *Provoslavnaja Encyklopedia*, 7, p. 453-454.

cărcată de emoţional, *Canonul cel Mare* exprimă şi produce controverse. Utilizarea modelelor biblice face ca exegeza să fie un instrument de subiectivare, o citire a Bibliei pentru a face sinele şi pentru a-l face cunoscut. Andrei este perseverent în aplicarea naraţiunilor biblice despre recunoaşterea păcatului, impunând o unitate interpretativă asupra sinelui. Sinele care apare este remarcabil de consistent în construcţia sa. În timpul celor nouă cântări, Andrei modelează o viaţă interioară care a devenit un model bizantin pentru interiorizare. Prin urmare, imnul oferă mărturii care nu sunt precise pentru religia persoanelor, ci pentru imaginile instituţionalizate şi instituţionale sau pentru închipuirea vieţii individuale interioare.

Marele Canon aruncă o lumină asupra instrumentelor prin care aparatul instituţional al Bisericii a subliniat subiectivităţile individuale. Dacă ne imaginăm pe Andrei, episcopul, cântând *Canonul* său înaintea adunării în biserica cea mare din Gortyna, putem să reflectăm asupra efectelor remarcabilei sale abilităţi liturgice. Printre ascultători, sinele creştin promulgat de *Canonul cel Mare* se formează nu prin identitatea directă cu personajele biblice, ci mai degrabă prin pronumele personal „eu". Ascultătorul trebuie să se identifice cu cântăreţii sau cu imnografii şi cu interpretarea lor tânguitoare şi de auto-reproş. Poemul lucrează spre formarea vieţii interioare a fiecărei persoane creştine în imaginea cântăreţului [de la strană] sau a corului. În contrast cu Roman, a cărui întâlnire cu naraţiunile biblice permite accesul din ce în ce mai texturat şi nuanţat spre realitatea biblică, *Biblia* lui Andrei indică spre o singură direcţie: spre sine. Efectul poemului este de a aplica un model de bază pentru subiect la adunare eclesială. Urmărirea cântăreţilor care transmit agonia încuraja o recunoaştere a sinelui cu un păcătos care are nevoie de sprijin divin. Andrei a chemat implicit pe toţi să se vadă prin lentila penitenţială a Scripturii. Întreaga istorie biblică are ca rezultat conştiinţa condamnată şi aceasta este învăţătura lui către turma sa.

Înțelegeri bizantine: *Cartea Facerii*, teologie și spiritualitate în *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Cretanul

Doru Costache*

The early Christian and medieval reception of Genesis 1-3 is a rich field, but Byzantine hymnography remains an underestimated resource from this viewpoint. St Andrew's Great Canon contains important pointers to the Byzantine way of reading the paradise narrative, but pays less attention to the creation narrative. To decode the canon's view of Genesis, I consider matters of its liturgical genre, elements of hermeneutics, and its theological and spiritual framework. My analysis ends with the exegesis of several passages from the canon.

Keywords: *existential exegesis, liturgical hermeneutics, spiritual interpretation, theology of creation*

Studiul de față reprezintă un stadiu al proiectului meu de lungă durată, anume, cercetarea diverselor percepții tradiționale a capitolelor 1-3 din cartea *Facerii*, o pericopă scripturală plină de sugestii existențiale, care a constituit obiectul a numeroase interpretări în context patristic și liturgic. După cum se știe, aceste capitole constituie de asemenea obiectul a varii contestări și dezinformări contemporane, mai ales în cadrul dialogurilor privind știința și religia. În înțelegerea mea, dincolo de diversitatea interpretărilor, și mă refer la cele relevante ecclesial, nu la exercițiul pozitivist propriu studiului biblic în lumea academică, există un numitor comun, cheia existențială, care pune în lumină relie-

* Protopresbiter Dr. Doru Costache, Lector senior, St Cyril's Coptic Orthodox Theological College, o instituție membră a Sydney College of Divinity, Australia. E-mail: dcostache@stcyrils.edu.au.

furile spirituale ale textului. Percepția mea coincide cu aceea a Părintelui Theodore Stylianopoulos, potrivit căruia ermineutica ortodoxă caută și cultivă dimensiunea existențială, formativă și transformatoare a Scripturii.[1] Această cheie existențială constituie instrumentul ermineutic utilizat de Sfântul Andrei Cretanul (m. 740) în *Canonul cel Mare*,[2] un poem liturgic bizantin inițial compus la începutul secolului al VIII-lea, de care mă voi ocupa în cele ce urmează.

Voi explora *Canonul*[3] în contextul său liturgic, perioada Triodului, și din punctul de vedere al semnificației pe care o are pentru ermineutica ecclesială ortodoxă. După câte știu, cu excepția unei tratări preliminare a conținutului scriptural al poemului[4] și a unor referiri tangențiale,[5] până acum importanța

---

[1] Theodore Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol. 1, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2004, p. 11-12.

[2] Angelo Di Berardino, „Andrea di Creta" în: *Patrologia*, vol. 5: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (750)*, ed. Angelo Di Berardino, Genova: Marietti, 2000, p. 165-166; Mary B. Cunningham, „Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century", în: Mary B. Cunningham, Pauline Allen (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden and Boston: Brill, 1998, p. 267-293, mai ales p. 268-269.

[3] Originalul grecesc al *Canonului cel Mare* după care am tradus textul este cel din *Τριώδιον*, Αθήναι: Έκδοσεις Φώς, fără an, modificat. Mai jos, citarea *Canonului* indică ziua săptămânii, numărul odei și numărul strofei sau, în cazul categoriei din urmă, tipul imnului de interes (*doxastikon*, un imn ce urmează proclamației „Slavă", sau *theotokion*, imn dedicat Maicii Domnului).

[4] Alexandru Prelipcean, „O evaluare a imnografiei creștine: *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul sau despre Biblia în miniatură", în: *Mitropolia Olteniei* 61 (1-4/2009), p. 204-248. Articolul se limitează însă la indicarea pasajelor scripturale evocate de *Canon*, fără a oferi o analiză a principiilor ermineutice din spatele compoziției sale.

[5] Studiul de față reprezintă versiunea reeditată și adusă la zi a două articole pe care le-am publicat cu ceva timp în urmă: „Reading the Scriptures with Byzantine Eyes: The Hermeneutical Significance of St Andrew of Crete's *Great Canon*", în: *Phronema* 23 (2008), p. 51-66 și „Byzantine Insights into

acestei compoziții liturgice pentru istoria interpretării bizantine a Scripturii nu a fost discutată serios în literatura academică.[6] Ceea ce contează este că, exemplificând maniera în care bizantinii citeau Scriptura, cele două sute cincizeci de strofe[7] ale *Canonului* menționează un număr impresionant de personaje

---

Genesis 1-3: St Andrew of Crete's *Great Canon*" *Phronema* 24 (2009), p. 35-50. Chiar dacă cele două articole au fost de curând citate într-un număr de publicații academice, printre care Eugen J. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, 2014, p. 261-262, 366, 381, 404 și Derek Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Divinations: Rereading Late Ancient Religion, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 248, 275, un studiu complet al mijloacelor ermineutice utilizate în *Canon* rămâne încă un deziderat. Mulțumesc editorului revistei *Phronema* pentru amabila permisiune de a refolosi aici părți din cele două articole.

[6] Iată câteva asemenea referiri fugare: John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1986, p. 128; Georges Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987, p. 24; Thomas Hopko, *The Lenten Spring: Readings for Great Lent*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983, p. 42; Alexander Schmemann, *Great Lent*, revised edition, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 64-66; Elizabeth Theokritoff, „Praying the Scriptures in Orthodox Worship", în: S.T. Kimbrough Jr. (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005, p. 73-87, mai ales 84. Despre problematica raportării Ortodoxiei moderne la Scriptură, a se vedea observațiile lui Ioan I. Ică Jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu: Deisis, 2008, p. 77-80 și Petros Vassiliadis, „Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective", în: *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, p. 21-35.

[7] Acest număr se referă la ceea ce studioșii consideră strofe autentice compuse de Sfântul Andrei. Altfel, în versiunea care a ajuns până la noi ca parte a cărții liturgice a *Triodului*, editată în secolul al IX-lea de către călugării de la Stoudion, poemul numără două sute șaptezeci de strofe. Pentru detalii, a se vedea: A. Di Berardino, *Patrology: The Eastern Fathers*, p. 162; Sebastian Pașcanu, „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul: Prezentare", în: *Glasul Bisericii* 51 (1/1995), p. 56-64, mai ales 59; Θωμᾶς Ν. Ζησης, *Ἄρον τὸν κλοιὸν τὸν βαρύν: Ἤτοι ἡ ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Κανόνα*, Ἐκδοσεις Γρηγόρη, Αθήνα, 2006, p. 26.

și evenimente scripturale, dintre care multe din Facerea și din Pentateuh,[8] cuprinzând, de asemenea, o abundență de termeni, fraze și imagini de natură biblică.[9] Chiar fără a-mi propune un studiu exhaustiv al raportului dintre *Canonul cel Mare* și Scriptură, în studiul de față arăt, pe de o parte, că poemul oferă un bogat material biblic, punând în evidență profunda familiaritate a Sfântului Andrei cu Scriptura, iar pe de alta că spune ceva esențial în privința modului ecclesial de a citi Scriptura. Valoarea ermineutică a acestor aspecte nu mai îngăduie ignorarea poemului andreian de către cercetarea de specialitate.[10] Ca studiu de caz pentru ilustrarea celor două propuneri de mai sus, am ales maniera în care poemul se referă la *Fc* 1-3.

Primul scop al studiului este de a dovedi că poemul liturgic de interes, *Canonul cel Mare*, ilustrează perfect spiritul ermineuticii bizantine și, de asemenea, că metoda interpretativă folosită de autor corespunde țintei ultime a Scripturii, de natură existențială, anume, reconfigurarea vieții omenești în lumina înțelepciunii divine. Al doilea scop al studiului, care derivă din cel dinainte, este de a demonta înțelegerea curentă în unele medii ortodoxe și de aiurea cum că tradiția bizantină, cu profilul său liturgic și filocalic, s-a înstrăinat de spiritul Scripturii. Chiar dacă preocupat de cele duhovnicești, Sfântul Andrei a pus în lumină potențialul spiritual al Scripturii citită în cadru liturgic și spre folosul poporului lui Dumnezeu. Al treilea scop al studiului, derivând din cel de al doilea, este de a evidenția modul tradițional, exemplificat de *Canon*, în care bizantinii interpretau

---

[8] D. Costache, „Reading the Scriptures", p. 55; S. Pașcanu, „Canonul cel Mare", p. 59.

[9] Θ.N. Ζησης, *Ἄρον τὸν κλοιὸν τὸν βαρύν*, p. 20-22. Frederica Mathewes-Green, *First Fruits of Prayer: A Forty-Day Journey Through the Canon of St Andrew*, Paraclete Press, Brewster, 2006, p. xxxiii-xxxiv.

[10] Valorosul capitol al părintelui Ephrem Lash, „Biblical interpretation in worship" în: Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, 2008, p. 35-48, nu face nici o referire la *Canonul cel Mare*.

cartea *Facerii*, în special primele trei capitole, astăzi înțelese, în anumite cercuri, în sensul unui rezumat de natură științifică privind ingineria divină a creației.

Concret, studiul de față consideră maniera în care poemul de interes tratează narațiunile fondatoare din *Facerea* 1-3 în cadrul primei săptămâni a Postului Mare, un timp liturgic în care începe și citirea cărții *Facerii*, potrivit tradiției bizantine. Dată fiind această simultaneitate, în opinia mea Biserica a rânduit recitarea sau cântarea *Canonului* în prima săptămână a postului tocmai pentru a sugera o cale de a reflecta asupra *Facerii* într-un mod duhovnicește profitabil. După ce voi trata pe scurt potențialul ermineutic al imnografiei liturgice bizantine, genul literar în care se încadrează *Canonul cel Mare*, voi introduce contextul liturgic al poemului și voi oferi o descriere generală a structurii și tematicii acestuia. După această parte introductivă, voi discuta principiile interpretative urmate de Sfântul Andrei și voi analiza exemple ale interpretării andreiene a primelor trei capitole ale *Facerii*. Exemplele de interpretare a *Facerii* ilustrează două aspecte principale, anume, teologia creației, corespunzând primului capitol al *Facerii*, și antropologia paradisiacă, în mare corespunzând capitolelor al doilea și al treilea ale *Facerii*.

Imnografia bizantină și citirea Scripturii

Cercetarea academică mai veche a adoptat fără rezerve convingerea că după secolul al V-lea bizantinii au pierdut legătura cu Scriptura, întorcând spatele așa-zisei epoci de aur a interpretării patristice a Scripturii.[11] Evidența istorică și documentară indică faptul că, fie și ne mai întorcându-se la genul clasic al comentariului biblic, bizantinii au nutrit cu totul alte vederi, explorând diverse alte posibilități ermineutice. Cercetarea metodelor ermineutice tradiționale ale bizantinilor, cel puțin din perspecti-

[11] De exemplu: Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, Pantheon Books, New York, 1959, p. 156-160.

vă ortodoxă, se află încă la începuturi.[12] Printre aceste metode trebuie menționate, în primul rând, omiliile exegetice oferite în cadrul liturgic al duminicilor și sărbătorilor, și, în al doilea rând, maniera filocalică de rescriere a materialului scriptural ca limbaj canonic al vieții duhovnicești.[13] Pe lângă aceste mijloace, părintele Eugen Pentiuc a studiat recent instrumente de factură vizuală, precum iconografia, și auriculară, precum imnografia.[14] Modul în care imnografia bizantină utilizează material biblic este de imediată relevanță aici, dată fiind apartenența *Canonului cel Mare* la acest aspect al vieții și expresiei ecclesiale.

Pe lângă celelalte metode interpretative, se poate afirma cu îndreptățire că tradiția bizantină a canonizat maniera sa de citire a Scripturii în forma creativității imnografice. Bogata imnografie bizantină, al cărei studiu multidisciplinar este în plin avânt, a fost pe drept cuvânt considerată o formă poetică de predicare[15] și un substitut eficient pentru școală și amvon.[16] Funcționând ca un instrument ermineutic, imnografia bizantină a făcut uz de un bogat material scriptural,[17] pe care l-a rescris și reorganizat într-un susținut efort de a „rosti biblic" în chestiuni relevante

---

[12] Alături de cartea părintelui Stylianopoulos citată mai sus, a se vedea, spre pildă, următoarele lucrări. John Breck, *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, NY, 2001; Constantin Coman, *Erminia Duhului: Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească*, Editura Bizantină, București, 2002; Eugen J. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York, 2014.

[13] Pentru o recentă analiză a noțiunii de rescriere a Scripturii, dar fără referire la obiectul acestui studiu, vezi lucrarea părintelui Bogdan Gabriel Bucur, *Scripture Re-envisioned: Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible*, The Bible in Ancient Christianity 13, Brill, Leiden-Boston, 2019, p. 267-70.

[14] E. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, p. 199-262.

[15] A. Di Berardino, *Patrology*, p. 162.

[16] John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001, p. 37.

[17] Elizabeth Theokritoff, „The Poet as Expositor in the Golden Age of Byzantine Hymnography and in the Experience of the Church", în: *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, p. 259-275. Părin-

pentru poporul lui Dumnezeu și nu doar de a cita Scriptura. Din acest punct de vedere, imnografia bizantină reitera un procedeu larg răspândit în primele secole creștine, până la formarea unui canon biblic autoritativ, parafraza.[18] Acest procedeu confirma semnificația Scripturii ca limbaj privilegiat al experienței ecclesiale, în aceeași măsură în care literatura filocalică evidenția această semnificație pentru viața duhovnicească.

Pe această notă, mă întorc la *Canonul cel Mare*. Probabil construind pe fundațiile genului liturgic numit condac[19] (κοντάκιον, formulare succintă), un tip imnografic a cărui paternitate este atribuită Sfântului Roman Melodul în prima parte a secolului al VI-lea[20], genul canonului (κανών, normă, măsură), a cărui inovare este tradițional atribuită Sfântului Andrei[21], reiterează

---

tele Bucur a cercetat reutilizarea materialului biblic de către Sfântul Roman Melodul. Vezi: B.G. Bucur, *Scripture Re-envisioned*, p. 57-58, 74-75 etc.

[18] Pentru maniera primilor creștini de a se raporta la Scriptură, vezi Joseph W. Trigg, „The Apostolic Fathers and Apologists" în: Alan J. Hauser, Duane F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1: *The Ancient Period*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Cambridge, 2003, p. 304-333. Vezi, de asemenea: Andrew F. Gregory, Christopher M. Tuckett, „Reflections on Method: What constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers?", în: Andrew F. Gregory, Christopher M. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford University Press, 2005, p. 61-82.

[19] Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 255.

[20] Charles Kannengiesser, *'Romanos the Melodist' în Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden & Boston: Brill, 2006, p. 932-936.

[21] Paternitatea andreiană a acestui gen imnografic este astăzi contestată, dată fiind evidența compunerii unor canoane mult înainte de timpul Sfântului Andrei. Vezi Dimitri Conomos, 'Canon (Liturgical)' în *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, vol. 1: A-M, ed. John Anthony McGuckin, Wiley-Blackwell, 2011, p. 97-98. Despre acest gen imnografic au scris numeroși cercetători. Di Berardino, *Patrology*, p. 162. Louth, *St John Damascene*, p. 256-257. Νικόλαος Β. Τωμαδάκης, «Ἀνδρέας ὁ Κρήτης» în *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, 2ος τόμος, Αθήναι, 1963, p. 687. M.B. Cunningham, 'Andreas of Crete's Homilies on Lazarus and Palm Sun-

într-o manieră creatoare tradiția creștinismului primar a celor nouă ode sau cântări scripturale[22]. Pentru secole, până aproape de încheierea epocii bizantine, cele două mari genuri imnografice, canonul și condacul, au continuat să se dezvolte, cel dintâi în contextul slujbelor matinale iar cel de al doilea în contextul privegherii[23]. Ceea ce contează este conținutul eminamente biblic propriu ambelor genuri, care dă mărturie pentru familiaritatea bizantinilor cu Scriptura și credincioșia lor față de aceasta. Mai mult, canonul, prin chiar structura sa, care o oglindește pe cea a odelor scripturale, reprezintă forma rescrisă a multor materiale biblice. *Canonul cel Mare* ilustrează perfect această familiaritate și credincioșie, reprezentând un exemplu pentru ceea ce academicii contemporani numesc scriptură rescrisă. Însă, mai înainte de a discuta maniera în care *Canonul* face uz de Scriptură, trebuie să menționez o curiozitate care ține de compoziția sa.

Fără ca acest aspect să se refere la toate strofele *Canonului*, dintre care unele sunt lungi, sau la genul canonului în general, o particularitate a poemului andreian constă în combinarea a două aspecte ale experienței ecclesiale, anume, mentalitatea liturgică a Bisericii, incluzând solida sa componentă scripturală,[24] și tradiția contemplativă proprie mai ales monahismului.[25] Mai

---

day: The Preacher and his Audience', Studia Patristica 31, Leuven: Peeters, 1997, p. 22-41, mai ales 29.

[22] Στυλιανός Σ. Χαρκιανάκης, *Ἀρχιεπίσκοπος Αὐστραλίας, «Ποίηση καὶ δόγμα εἰς τὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης»* în *Ἱερὰ Μητρόπολις Μυτιλήνης, Ὁ Ἅγιος Ἀνδρέας, Ἀρχιεπίσκοπος Κρήτης, ὁ Ἱεροσολυμίτης*, Μυτιλήνη, 2005, p. 322. Cele nouă cântări biblice sunt: Ieșirea 15: 1-19; Deuteronom 32:1-43; 1 Regi 2:1-10; Avacum 3:1-19; Isaia 26:9-20; Iona 2:2-9; Daniel 3: 26-56; Daniel 3:57-88; Luca 1:46-55, 68-79.

[23] Georgia Frank, *'Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century' în Byzantine Christianity: A People's History of Christianity*, ed. Derek Krueger, Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 59-78.

[24] J. Breck, *Scripture in Tradition*, p. 12-13.

[25] Donna Kristoff, „A View of Repentance in Monastic Liturgical Literature", în: *St Vladimir's Theological Quarterly* 28 (4/1984), p. 263-286, mai ales 267, 273.

precis, în deplin acord cu practica liturgică tradițională, fundamentele lexicale ale *Canonului* și imaginile care îi structurează discursul sunt în esență scripturale. În același timp, poemul încorporează și transformă creator un gen literar caracteristic mediilor monahale, anume, κεφάλαια sau capitole. Tipic, „capitolele" monastice sunt scurte formulări aforistice ale înțelepciunii ascetice, uneori de inspirație biblică, menite să fie repetate, memorate și reflectate de-a lungul zilei. Debutul acestui gen literar, cel puțin în lumea monastică a creștinismului timpuriu, a fost marcat de scrierile lui Evagrie Ponticul (m. 399), care trebuie privite drept primele scrieri de natură filocalică, în accepția bizantină a termenului. Acest detaliu este de mare importanță pentru că pune în lumină dimensiunea duhovnicească a operei andreiene. Cele două sute cincizeci de strofe sau tropare (τροπάρια; compoziții metrice intonate repejor) ale *Canonului* par a fi o versiune poetică a capitolelor monastice, oferind succinte glose asupra Scripturii destinate meditației spirituale în Postul Mare.

Mai precis, asemenea capitolelor monastice, strofele poemului propun un exercițiu clasic de reflecție scripturală – un corespondent bizantin ale practicii meditative occidentale numită *lectio divina*, așadar o formă de aprofundare contemplativă a mesajului Scripturii menită să faciliteze autoevaluarea în lumina paradigmelor biblice, în cele din urmă conducând spre smerită rugăciune. Prin aceasta, *Canonul* oferă cel mai bun răspuns pentru căutarea, de către părintele John Breck, a unei *lectio divina* ortodoxă.[26] Mai jos nu voi discuta aspectul final al acestei metode, rugăciunea, limitându-mi observațiile la ceea ce are poemul de spus în privința cărții *Facerii*.

[26] J. Breck, *Scripture in Tradition*, p. 67-86.

Contextul liturgic

Potrivit tipicului bizantin, *Canonul cel Mare* este citit sau cântat în Biserica Ortodoxă în prima și în a cincea săptămână a Postului Mare.[27] În săptămâna a cincea, poemul este cântat în întregime în cadrul deniei de miercuri, fiind însoțit de citirea *Vieții Sfintei Maria Egipteanca* și dedicat sfintei.[28] Duminica a cincea a postului este închinată sfintei iar o serie de strofe celebrând viața ei au fost adăugate *Canonului* de către editorii studiți, probabil spre sfârșitul secolului al IX-lea. Rânduiala slujbei *Canonului* în prima săptămână, de interes aici, este însă mult mai complexă: textul este împărțit în patru secțiuni cântate, de luni până joi, în cadrul pavecerniței mari. Fiecare secțiune cuprinde nouă cântări sau ode alcătuite dintr-un număr variabil de strofe, toate odele încheindu-se cu imnuri dedicate Sfintei Treimi și Maicii Domnului.

Am observat deja că interesul meu pentru slujirea *Canonului* în prima săptămână a postului vine din faptul că tot atunci se începe citirea cărții *Facerii*, în cadrul vecerniei.[29] În opinia mea, această simultaneitate nu este întâmplătoare, chiar dacă nu există o coordonare explicită între cele patru secțiuni ale poemului și lecturile din Vechiul Testament, incluzând Facerea, Proverbele și Isaia, din cadrul vecerniei. Un inventar lexical, onomastic, topografic și istoric al poemului, cât de simplu ar fi, pune totuși în evidență o însemnată cantitate de referiri, alături de alte scrieri biblice, la cartea *Facerii*. Tabelul 1 indică tocmai această relație.

---

[27] Pentru rânduiala slujbei, vezi Γ.Γ. Μπεκατώρος, „Κανών, ὁ Μέγας", în: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 7ος τόμος (Ιωάννης-Κωνσταντίνος), Αθήναι, 1965, p. 320-321.

[28] Relația dintre citirea *Canonului* în săptămâna a cincea și *Viața Sfintei Maria* este discutată pe scurt de Nellas, care se referă la sinaxarul zilei. Vezi Παναγιώτης Νελλας, *Ζῶον θεούμενον: Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*, τέταρτη ἐπανέκδοση, Ἐκδόσεις Ἁρμός, Ἀθήνα, 2000, p. 189-190.

[29] Citirile din *Facerea* în prima săptămână a postului sunt: luni, 1:1-13; marți, 1:14-23; miercuri, 1:24-2:3; joi, 2:4-19; vineri, 2:20-3:20.

Secțiune în prima săptămână	Cântare/odă	Referiri la cartea *Facerii*
Luni	1	5
	2	7
	3	3
	4	3
	5	6
	9	1
Marți	1	4
	2	8
	3	3
	4	4
Miercuri	2	3
	3	6
	4	1
	5	1
	6	1
Joi	2	4
	3	4
	5	1

Tabelul 1: Referiri ale *Canonului* la cartea *Facerii* în prima săptămână a postului

Cele 65 de referiri la *Facere* conduc la concluzia că, atât prin conținutul său inițial cât și în ce privește maniera în care este cântată în prima săptămână a postului, slujba *Canonului* a fost de la bun început privită ca un context contemplativ destinat să conducă poporul lui Dumnezeu la înțelepciunea dinlăuntru a citirilor scripturale rânduite pentru Postul Mare, în primul rând Facerea. Prin aceasta, *Canonul*, precum întreaga imnografie bizantină, a împlinit de la compoziția sa și până astăzi funcția unei forme poetice de predicare și o adevărată școală a interpretării Scripturii.[30]

[30] A. Di Berardino, *Patrology*, p. 162; J. Meyendorff, *The Byzantine Legacy*, p. 37.

Această funcție corespunde perfect cu eforturile anterioare ale unor Părinți precum Sfântul Efrem Sirianul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ambrozie al Milanului și Sfântul Ioan Gură de Aur, care în secolul al IV-lea au compus omilii și comentarii la *Facere* destinate să însoțească citirea acestei cărți în Postul Mare.

În cele ce urmează voi oferi o scurtă analiză a conținutului scriptural al poemului.

Natura biblică a poemului

Atât cercetătorii interesați cât și cititorii pioși explorează *Canonul cel Mare* în căutarea dimensiunii sale teologic-antropologic-duhovnicești, dar nu par să aprecieze conotațiile sale ermineutice. Până acum, cea mai însemnată analiză de acest fel este cea produsă de Panayotis Nellas.[31] Chiar și atunci când este caracterizat ca „recital al faptelor rebele ale variilor figuri din Vechiul Testament",[32] totuși poemul nu este înțeles ca o formă de interpretare a Scripturii. Cu toate acestea, pe lângă faptul că invită la reflecție duhovnicească, poemul introduce, fie și în manieră implicită, criteriile interpretative moștenite de Biserica Ortodoxă de la tradiția bizantină. În această secțiune arăt că poemul andreian constituie, mai înainte de orice, un instrument ermineutic de natură scripturală perfect compatibil cu Scriptura însăși.

Natura biblică a poemului este evidentă atât în structura cât și în terminologia sa. În ce privește structura *Canonului*, aceasta e sesizabilă dincolo de faptul că reiterează tiparul celor nouă ode scripturale menționate mai înainte. Mă refer la faptul că poemul reflectă simbolic și proporțional conținutul celor două Testamente. Mai precis, și în pofida câtorva excepții, primele opt ode ale *Canonului* explorează mai ales teme vechi-testamentare, în timp ce a noua face referire la evenimente din viața Mântuitorului și personaje legate de activitatea Sa mesianică, potrivit

[31] Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 181-224.

[32] J. Breck, *The Power of the Word*, p. 128. Vezi, de asemenea: G. Florovsky, *The Byzantine Fathers*, p. 24.

Evangheliilor canonice din Noul Testament.[33] Această structură pare a corespunde unei intenții nemărturisite a autorului de a rescrie Scriptura în cheia existențială menționată mai sus, ca formă tipic bizantină, și filocalică, de a asimila mesajul biblic. Apropierea de Scriptură în cheie existențială dezvăluie dimensiunea duhovnicească a acesteia, personajele biblice evocate fiind interpretate ca paradigme existențiale menite să îndrume cititorii spre autoexaminare, convertire și transformare personală.

În ce privește frazeologia *Canonului*, cercetătorii au descoperit faptul că aceasta împărtășește cu omiliile exegetice ale Sfântului Andrei o profundă înrădăcinare în vocabularul simplu al Scripturii, propriu dialectului comun; acest stil contrastează cu stilul elevat, clasicizant sau atticizant, al omiliilor praznicare andreiene.[34] Spre deosebire însă de omiliile exegetice, poemul liturgic andreian surprinde prin densitatea uluitoare a texturii sale de factură scripturală, în care cititorii recunosc cu ușurință, pe lângă referirile menționate mai sus la evenimente și personaje biblice, lexicul Septuagintei și greaca Noului Testament. Observația Părintelui Joseph Trigg, potrivit căruia limbajul devoțional al primilor creștini era eminamente scriptural,[35] se potrivește la fel de bine vocabularului poemului andreian. Ca pildă în sens invers, limbajul experienței duhovnicești în *Canon* este atât de biblic, încât singurul termen relevant fără origine scripturală este ἀπάθεια (despătimire, pace interioară, echilibru), pe care poetul l-a împrumutat din lexicul tradițional evagrain al monahismului primar.[36] Cel mai interesant este că această excepție apare numai într-o strofă dedicată Sfintei Maria Egipteanca, al cărei autor nu pare să fi fost Sfântul Andrei. Pe scurt, prin faptul de a încorpora Scriptura într-o asemenea măsură, poemul sărbătorește înțelepciunea dumnezeiască revelată biblic

---

[33] A se vedea în acest sens: Χαρκιανακης, „Ποίηση καὶ δόγμα", p. 324.
[34] M. Cunningham, „A High-Style Preacher", p. 270-702, 288-289.
[35] J.W. Trigg, „The Apostolic Fathers and Apologists", p. 305.
[36] Joi 6.4.

și, mai departe, confirmă normativitatea duhovnicească a Scripturii pentru viața creștină.

Mai înainte de a discuta modurile în care *Canonul* face uz de Scriptură, mă voi referi la conexiunea dintre teologie și spiritualitate proprie viziunii andreiene. Această legătură corespunde manierei în care Scriptura însăși transmite mesaje teologice în context duhovnicesc și mesaje duhovnicești în context teologic, în cadrul atotcuprinzător al istoriei mântuirii. Într-adevăr, istoria mântuirii constituie metanarațiunea din fundalul poemului.

Teologie și spiritualitate

Părintele Alexandre Schmemann observa la un moment dat că poemul andreian rezumă și intensifică dimensiunea mistică a Postului Mare, al cărui scop este în cele din urmă oferirea unor repere tradiționale pentru împlinirea călătoriei duhovnicești.[37] Sunt întru totul de acord cu această evaluare. Mai mult, dată fiind apartenența poemului la arhitectura postului, de unde scopul duhovnicesc al compoziției, în contextul *Canonului* Scriptura este interpretată spiritual, în sensul unei parabole existențiale. Termenul „spiritual" desemnează aici o metodă menită să aducă la lumină relevanța Scripturii ca îndrumare pe calea desăvârșirii. Din acest punct de vedere, cum am mai amintit, *Canonul* corespunde manierei în care Scriptura însăși recomandă citirea Scripturii (a se vedea Romani 15, 4 și 2 Timotei 3, 16-17).

Dar poemul nostru conține, alături de explicitul său discurs duhovnicesc, afirmații de ordin teologic.[38] Acestea privesc Sfânta Treime,[39] taina întrupării Domnului în corelare cu taina Maicii

---

[37] A. Schmemann, *Great Lent*, p. 63. Vezi, de asemenea: Sister Thekla, „Introduction", în: *St Andrew of Crete: The Great Canon & The Life of St Mary of Egypt*, The Greek Orthodox Monastery of Assumption, Normanby, 1980, p. 14.

[38] Pentru o analiză detaliată a dimensiunii teologice a *Canonului*, a se vedea Χαρκιανακης, „Ποίηση καὶ δόγμα", p. 317-327.

[39] Luni 2. *doxastikon*.

Sale,[40] și, de asemenea, prezența providențială a lui Dumnezeu în creație și istorie.[41] Prezența acestor afirmații teologice într-un text duhovnicesc orientat spre contemplarea Scripturii nu este deloc surprinzător. Pentru bizantini, am văzut deja, teologia era condiționată duhovnicește în aceeași măsură în care spiritualitatea era teologic ancorată. În această tradiție, afirmațiile teologice ale *Canonului*, fie și cantitativ nesemnificative,[42] sunt încărcate spiritual și astfel nu lipsite de importanță existențială în contextul țelurilor transformatoare ale poemului și ale postului. Spre exemplu, mesajul teologic al *Canonului* pare să fie proclamarea iubirii divine în sensul experienței veșnice a acesteia de către Sfânta Treime[43] și al medierii sale istorice prin întruparea Cuvântului, înțeleasă ca principiu al vieții înnoite și al realizării plinătății vieții.[44] Latura spirituală a teologiei *Canonului* întărește dimensiunea explicit duhovnicească a acestuia, evidentă în maniera spiritualizantă în care interpretează Scripturile.

Centrul duhovnicesc al poemului reverbează de-a lungul și de-a latul, într-o bogăție a diversității manifestărilor. Construind pe fundația unei impozante liste de personaje și evenimente, mai ales din Vechiul Testament, poemul reiterează mari teme ascetice precum convertirea,[45] remușcarea,[46] pocăința,[47] lacrimile,[48] rugăciunea,[49] contemplația,[50] postul[51] și privegherea.[52] Alături de

---

[40] Luni 2. *eirmos* și 9. *eirmos*.
[41] Luni 5.*theotokion*.
[42] G. Florovsky, *The Byzantine Fathers*, p. 24.
[43] Luni 7.*doxastikon*.
[44] Luni 4.*theotokion*.
[45] Luni 8.1.
[46] Joi 1.1.
[47] Marți 8.1.
[48] Marți 2.9.
[49] Marți 9.1.
[50] Luni 4.6.
[51] Luni 9.4.
[52] Miercuri 3.6.

numeroasele exemple scripturale, funcția acestor teme este de a conduce sufletul uman, sau mintea, la conștientizarea condiției sale păcătoase de acum, a stării sale nefirești, identică stării lui Adam cel căzut. Fiind rănită de ignoranță, idolatrie și patimi iraționale, conștiința omenească trebuie să fie îndrumată spre bucuria netrecătoare pe care a pierdut-o de dragul celor efemere. Întoarcerea este posibilă numai dacă omul își dă seama de eșec:

> Τὸν πρωτόπλαστον Ἀδάμ τῇ παραβάσει παραζηλώσας, ἔγνων ἐμαυτόν γυμνωθέντα Θεοῦ καὶ τῆς ἀϊδίου βασιλείας καὶ τρυφῆς, διὰ τὰς ἁμαρτίας μου.[53]
>
> Rivalizând cu Adam cel mai-întâi-plămădit prin abatere[a mea], m-am aflat lipsit de Dumnezeu, deopotrivă și de veșnica împărăție și deliciu, din cauza păcatului meu.

Comparația cu starea lui Adam cel căzut permite o evaluare corectă a propriei stări („lipsit de Dumnezeu"), a consecințelor ultime ale acesteia („lipsit… de veșnica împărăție și plăcere") și a cauzei care a condus la această situație („din cauza păcatului meu"). Spiritualitatea poemului constă în invitația permanentă pentru cititori de a se autoexamina, condiție pentru trezirea duhovnicească ce facilitează regăsirea adevăratei lor identități, care, mai departe, face posibilă întoarcerea la normalitate.[54] Ceea ce sunt acum, această ființă lipsită sau, literal, dezbrăcată de Dumnezeu și departe de a moșteni bucuria vieții veșnice, nu sunt eu însumi. Și pentru că nu am uitat cine sunt, trebuie să abandonez pretenția de autosuficiență, acceptând invitația *Canonului* la smerenie, realism și speranță[55] prin redescoperirea, nu doar a faptului că am căzut precum Adam, ci mai ales a adevărului meu fundamental, anume, că sunt creat de Dumnezeu. Această realizare este însoțită de recunoașterea unui creator plin de

---

[53] Luni 1.3.

[54] Pentru metanarațiunea soteriologică a *Canonului*, care prezintă contextul originar, contextul pocăinței și contextul întoarcerii omului la Dumnezeu, vezi Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 196-222.

[55] A. Schmemann, *Great Lent*, p. 63-64.

compasiune: „miluiește, Mântuitorule, fiind Dumnezeu, creația Ta”.[56] Împletirea motivelor teologice și spirituale în această scurtă exclamație este izbitoare. Conștientizarea propriei identități este catalizată de lectura *Canonului* care amintește cititorilor că ei sunt creația lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă o temă teologică a cărei semnificație este întărită de mărturisirea Mântuitorului ca Dumnezeu creator. Aflându-și originea, omul face apel la mila Domnului, sursa vieții.

Realista evaluare a condiției de acum și a celei originare a omului amintește de tema ascetică tradițională a recuperării conștiinței de sine prin abandonarea oricărei false reprezentări a situației. Aceasta din urmă reprezintă o treaptă esențială a procesului de vindecare și recuperare a cărui finalitate este înnoirea vieții, împlinirea acesteia. Împreună cu aderarea la teologia eclesială, evidentă în mărturisirea Mântuitorului ca Dumnezeu și a ființei umane ca făptură divină, *Canonul* îi îndrumă pe cititori pe calea înnoirii prin intermediul nenumăratelor episoade și personaje scripturale evocate. Exemplele biblice servesc drept criterii implicite a căror funcție este de a ajuta cititorii să-și exerseze discernământul duhovnicesc, fără de care experiența înnoirii nu se poate înfăptui. În acest sens, scopul referirilor scripturale în cadrul poemului este de a permite cititorilor care voiesc înnoirea să aleagă corect, prin deosebirea binelui de rău. Acest procedeu este întâlnit, de asemenea, în omiliile exegetice ale Sfântului Andrei.[57] De altfel, autorul exprimă acest scop în mod explicit:

> Τῆς νέας παράγω σοι Γραφῆς τὰ ὑποδείγματα, ἐνάγοντά σε, ψυχὴ, πρὸς κατάνυξιν, δικαίους οὖν ζήλωσον, ἁμαρτωλοὺς ἐκτρέπου, καὶ ἐξιλέωσαι Χριστόν, προσευχαῖς τε καὶ νηστείαις, καὶ ἁγνείᾳ καὶ σεμνότητι.[58]
>
> Ți-am înfățișat exemple din Noua Scriptură, suflete, spre a te îndruma către căință. Imită-i așadar pe drepți,

[56] οἰκτειρον ὡς Θεός, Σῶτερ τὸ ποίημά σου. Luni 2.3.

[57] Vezi: M. Cunningham, „A High-Style Preacher”, p. 282.

[58] Luni 9.4.

> evită-i pe păcătoși și înduplecă-L pe Hristos prin rugăciuni și posturi, prin curăție și seriozitate.

Lectura Scripturii cu ochii poemului nu urmărește acumularea unei culturi generale. Cititorii sunt invitați să învețe, prin ilustrațiile prezentate de *Canon*, ce este binele și ce este răul sau, mai degrabă, în limbajul psalmic atât de frecvent întâlnit în poem, calea drepților și calea păcătoșilor. Binele și răul nu mai sunt categorii imponderale. Aceste categorii sunt întrupate în moduri diferite de viață, dintre care numai unul, calea drepților, duce la unirea omului cu Hristos, prin aceea că implică o schimbare comportamentală și atingerea unei stări de puritate prin care omul devine compatibil cu Domnul. Astfel, recunoașterea teologică a lui Hristos ca Dumnezeu creator și mântuitor marchează începutul unui proces de transformare ce se desfășoară în contextul complex al reflecției duhovnicești asupra Scripturii și al ascezei postului. Tensiunea duhovnicească de natură personală și existențială, inerentă pasajului de mai sus, este simțită în întregul poem, adăugând dramatismului ce caracterizează viziunea andreiană a transformării omului.

Interesant pentru studiul de față este faptul că, pe lângă criteriul teologic, poemul privește Scriptura prin lentila ermineutică a spiritualității filocalice ori ascetice, care convine perfect vremii postului. Dacă prezența instrumentarului filocalic poate fi percepută îndărătul temelor ascetice menționate anterior, aceasta e și mai limpede în următorul exemplu, unde *Canonul* traduce un episod stânjenitor din Cartea *Fc*. (29, 16-30, 22) în limbaj ascetic. Este vorba de nunta dublă a lui Iacov:

> Τὸν καύσωνα τῆς ἡμέρας ὑπέμεινε δι' ἔνδειαν ὁ Πατριάρχης καὶ τὸν παγετὸν τῆς νυκτὸς ἤνεγκε, καθ' ἡμέραν κλέμματα ποιούμενος, ποιμαίνων, πυκτεύων, δουλεύων, ἵνα τὰς δύο γυναῖκας εἰσαγάγηται. Γυναῖκάς μοι δύο νόει, τὴν πρᾶξίν τε καὶ τὴν γνῶσιν ἐν θεωρίᾳ, τὴν μὲν Λείαν, πρᾶξιν ὡς πολύτεκνον· τὴν Ῥαχὴλ δέ, γνῶσιν ὡς πολύπονον· καὶ γὰρ ἄνευ πόνων, οὐ πρᾶξις, οὐ θεωρία, ψυχὴ κατορθωθήσεται.[59]

[59] Luni 4.7-8.

> Din cauza lipsei, Patriarhul a îndurat arșița zilei și a înfruntat frigul nopții, zilnic făcând economii, păstorind, luptând și slujind spre a fi introdus celor două soții.
>
> Prin cele două soții trebuie să înțelegi strădania ascetică și cunoștința contemplativă. Aceasta deoarece Lia, născând mulți copii, [semnifică] strădania ascetică, în timp ce Rahila, mult răbdând, [înseamnă] cunoștința. Fără răbdare, suflete, nu poți câștiga nici strădania ascetică, nici contemplația.

Întreaga istorisire din Facere este într-adevăr stânjenitoare, mai ales când textul este citit în biserică, în timpul postului. Experiența pastorală l-a determinat pe Sfântul Andrei să reducă povestea la elementele esențiale și să o transforme într-un simbol ascetic compatibil cu spiritul postului. Pentru aceasta, autorul a apelat la vocabularul monastic al praxisului („strădania ascetică") și al contemplației („cunoștința contemplativă", „contemplația"), rezolvând dificultatea în sensul trudei lui Iacov de a se desăvârși prin asceză și contemplație. Maniera în care poetul a interpretat episodul cu pricina este grăitor în privința erminiei andreiene, tipic bizantină, o erminie filocalică prin intermediul căreia Scriptura întreagă, nu numai istorisirea stânjenitoare de mai sus, devine relevantă pentru parcursul desăvârșirii duhovnicești. În cele ce urmează, discut mai pe larg maniera în care *Canonul* interpretează Scriptura, mai precis dimensiunea de interiorizare a mesajului biblic.

Un fel de a citi Scriptura

În cuprinsul *Canonului cel Mare*, personajele narațiunilor scripturale au „libertatea de a intra și a ieși, fără a rămâne închise în Biblie".[60] Dând mărturie despre familiaritatea Sfântului Andrei cu Scriptura, modul în care poemul desenează aceste personaje descoperă efortul uriaș al autorului de a o rescrie, astfel încât „toate cuvintele Scripturilor au devenit ale sale".[61] Autorul

[60] Sister Thekla, „Introduction", p. 13.
[61] Sister Thekla, „Introduction", p. 13.

nu a intenționat să demonstreze însă excelenta sa stăpânire a Scripturii, ci, în spiritul în care Scriptura însăși a fost canonizată de primii creștini, să extragă înțelepciunea necesară înnoirii duhovnicești a cititorilor.

Pentru a-și atinge scopul, autorul a întreprins efortul de a transfigura Scripturile prin personalizarea, interiorizarea și subiectivizarea evenimentelor și a personajelor descrise în cărțile sfinte. Procedeul ca atare este semnificat, pe lângă nenumăratele exemple concrete de rescriere a Scripturilor, de folosirea cuvântului ἐνδιάθετον[62] în legătură cu trecerea în revistă a drepților și păcătoșilor din variile narațiuni biblice, unde termenul pare a sugera, odată cu imanența acestor exemple în Scriptură, maniera interiorizată în care aceste exemple sunt folosite în cadrul poemului. Singurele excepții pe care Sfântul Andrei și le-a impus de la acest procedeu se referă la Hristos și la Maica Sa. Asimilate așadar unei narațiuni interiorizate, istorisirile biblice nu se mai referă la anumite evenimente și personaje, simbolizând în schimb atitudini general umane, pretexte pentru a discuta despre cititori și cu aceștia. Nu mai este vorba despre Adam, Eva, Esau ori David, care au făcut una sau alta; este vorba despre „tine, suflete al meu", care ai făcut asemenea și mai mari decât acestea. Pentru tine suflete, așadar, nu doar pentru Adam, Eva și ceilalți, Domnul „cel compătimitor a înfăptuit mântuirea în mijlocul pământului".[63] În pătrunzătoarele cuvinte ale Părintelui Schmemann, „evenimentele istoriei sacre se descoperă ca evenimente ale vieții mele; faptele lui Dumnezeu din trecut țințeau către mine și mântuirea mea."[64] Se poate spune de fapt că, în urma transformărilor ermineutice întreprinse de Sfântul Andrei, personajul principal și tema *Canonului* este conștiința cititorilor – „tu, suflete al meu".

Pentru a trece de la citirea Scripturii, cu istorisirile sale uneori irelevante personal când sunt luate literal, la rescrierea în

---

[62] Luni 9.2.

[63] εἰργάσω τὴν σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς, οἰκτίρμον. Miercuri 4.3.

[64] A. Schmemann, *Great Lent*, p. 64. Vezi, de asemenea: D. Kristoff, „A View of Repentance", p. 271 și Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 194.

cheie existențială, Sfântul Andrei a trebuit să utilizeze un complex instrumentar ermineutic. Cu excepția dimensiunii literale, absentă în poem, metoda autorului în cuprinsul *Canonului* corespunde întru totul interpretării interiorizate pe care o întâlnim în omiliile sale exegetice. Mai precis, Mary Cunningham observa că în omilii autorul a oferit interpretări de ordin moral, tipologic și spiritual, deopotrivă și figuri retorice precum dialogul și monologul,[65] instrumente pe care le regăsim pretutindeni în poemul imnografului bizantin. Într-un cuvânt, este vorba de o interpretare alegorică a Scripturii, dar, potrivit observației părintelui Georges Florovsky, o alegorie de ordin etic, nu speculativ.[66] Atât în *Canon* cât și în omilii, ceea ce îl interesa pe autor era producerea unui mesaj relevant pentru „tine, suflete al meu".

Indiferent cât de stranie poate părea această manieră interpretativă unor cititori preocupați de obiectivitatea mesajului biblic, poemul pune în lumină, fie și indirect, prin maniera în care prezintă lucrurile, faptul că în Scriptură nimic nu este reductibil la informație. Totul în Scriptură cere subiectivizarea, țintind către formarea personală și transformarea holistică, duhovnicească a cititorilor. Fidel principiilor spirituale care au condiționat alcătuirea Scripturii, *Canonul* folosește alegoria tradițional ecclesială în sensul unui instrument ermineutic indispensabil pentru îndrumarea duhovnicească – un instrument menit să faciliteze întâlnirea dintre cititori, text și înțelesuri,[67] prin care cititorii sunt conduși către cea mai înaltă proximitate cu substanța existențială a Scripturii și astfel către participarea de pe acum la tainele împărăției ce va să fie. Puntea ermineutică durată de către poem între Scriptură, cititori și înțelesuri, întemeiată alegoric, descoperă însă un aspect neașteptat al înțelegerii tradiționale a Scripturii. Mai precis, Scriptura nu mai apare ca un obiect în sine, o carte de pus pe raftul bibliotecii sau o

---

[65] M. Cunningham, „A High-Style Preacher", p. 270, 278, 280-281.

[66] G. Florovsky, *The Byzantine Fathers*, p. 24. Asemănător, A. Schmemann, *Great Lent*, p. 64 și T. Hopko, *The Lenten Spring*, p. 42.

[67] E. Theokritoff, „Praying the Scriptures", p. 84.

cronografie obiectivă a unor evenimente din trecut. Scriptura este o realitate interactivă a cărei funcție formatoare și transformatoare depinde de activarea sa de către cititori. Această nuanță surprinzătoare este evidentă atât în lectura privată a Scripturii, cât și în contextul ecclesial și liturgic al citirii *Canonului* andreian în Postul Mare. Pe scurt, și în ton cu cele de mai sus, Scriptura nu mântuiește pe nimeni din cei ce nu o interiorizează ori nu-i dau o formă personală. Dacă cititorii află înțelepciune și nădejde printr-o citire interiorizată, Scriptura însăși suferă o pierdere de putere atunci când este neglijată, respinsă ori lăsată să se evapore în zona eterică a obiectivității lipsită de relevanță ecclesială. În cuvintele sfântului poet,

> Ὁ Νόμος ἠσθένησεν, ἀργεῖ το Εὐαγγέλιον, Γραφὴ δὲ πᾶσα, ἐν σοὶ παρημέληται, Προφῆται ἠτόνησαν, καὶ πᾶς δικαίου λόγος.[68]
>
> Legea a slăbit, Evanghelia este inertă, Scriptura întreagă este neglijată. În tine [suflete], profeții și tot cuvântul celui drept și-au pierdut puterea.

Chiar dacă această înțelegere a Scripturii – holistică, existențială și interactivă – pare ciudată cititorilor contemporani literaliști și incomensurabilă cu standardele studiului biblic academic, ea rămâne totuși o modalitate ermineutică legitimă atât din punct de vedere ecclesial, unde această vedere este prețuită,[69] cât și din cel al școlii ermineutice contem-

[68] Luni 9.3.

[69] Din acest punct de vedere, se poate spune cu putere că ceea ce a asigurat supraviețuirea Scripturii până în era tiparului a fost nu doar copierea sa în manuscrise, ci și, sau mai ales, maniera în care Scriptura a fost citită, recitită, memorată și reflectată de către poporul lui Dumnezeu, mai ales în cadru liturgic și în meditația monahală. Familiaritatea profundă a primelor generații monahale cu Scriptura este bine documentată. A se vedea, spre pildă, Douglas Burton-Christie, *The World in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993 și William Harmless, SJ, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, New York, 2004.

porane.[70] Mai mult decât legitimă, această înțelegere rămâne, din perspectivă ecclesială, normativă, de vreme ce pune în evidență dimensiunea existențială a Scripturii, faptul pentru care Scriptura este normativă pentru experiența poporului lui Dumnezeu.[71]

În cele ce urmează, voi oferi exemple concrete despre cum poemul nostru liturgic interpretează primele trei capitole din cartea *Facerii*.

Cartea *Facerii* și teologia andreiană a creației

Într-o contribuție dedicată poemului, Arhiepiscopul Stylianos Harkianakis observa că teologia *Canonului* andreian este caracterizată de „plenitudine dogmatică".[72] La rândul său, Nellas nota, suplimentar, că poemul de interes reprezintă un „tratat teologic" transpus în manieră liturgică și rugătoare, prin aceasta țintind spre transformarea sacramentală a cititorilor și a realităților surprinse în țesătura versurilor sale.[73] Nu poate surprinde, așadar, că în contextul acestei deplinătăți teologice *Canonul cel Mare* propune, fie și în formă lirică, o cuprinzătoare teologie a creației inspirată de cartea *Facerii* și alte pasaje scripturale – o teologie care funcționează ca o temelie pe care se clădește sensul andreian și general patristic al economiei mântuirii, de asemenea un context pentru zugrăvirea călătoriei umanității prin istorie.

Potrivit Arhiepiscopului Harkianakis, una din cele mai importante premise teologice ale *Canonului* este unitatea cosmo-

---

[70] Pentru o discuție relevantă, vezi: E. Pentiuc, *The Old Testament* 137 (și contextul). Vezi, de asemenea: André LaCocque, Paul Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, trad. David Pellauer, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

[71] Vezi: I.Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 154-156.

[72] Χαρκιανακης, „Ποίηση καὶ δόγμα", p. 324.

[73] Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 191-192, 194-196.

sului și a speciei umane[74]. Tema revine frecvent în poem, cum arată Tabelul 2, pentru cel puțin două rațiuni. Mai întâi, repetata întoarcere a poemului la această temă trebuie să fie legată de faptul, discutat anterior, că în prima săptămână a Postului Mare, când Biserica citește pentru prima oară *Canonul*, începe și lectura *Facerii*, narațiunea zilelor creației. Nu poate fi întâmplător, așadar, că poemul se referă explicit la această narațiune: „suflete, ți-am prezentat de la Moise facerea lumii".[75] Ca urmare, mesajul *Facerii* devine punctul de referință pentru teologia andreiană a creației. În al doilea rând, și ca o consecință a aceleași lecturi scripturale, revenirea *Canonului* la tema unității antropocosmice este cerută de evidența că numitorul comun pentru umanitate și univers este faptul de a fi create. Dată fiind această înrădăcinare în narațiunile fondatoare, poemul scoate la lumină cu putere mesajul cărții *Facerii* privind călătoria omenirii în istorie ca un eveniment de magnitudine cosmologică. Acest mesaj este ancorat teologic.

Secțiune în prima săptămână	Cântare/odă	Referiri la tema creației
Luni	1	2
	2	2
	3	1
	4	1
	8	1
	9	1
Marți	1	2
	2	1
	5	2
	8	2
Miercuri	2	3
	4	2

[74] Χαρκιανακης, „Ποίηση καὶ δόγμα", p. 326.

[75] Μωσέως παρήγαγον, ψυχὴ τὴν κοσμογένεσιν. Luni 9.2.

	5	1
	6	1
	8	2
Joi	1	1
	2	3
	5	2
	6	1
	8	3
	9	2

Tabelul 2: Referiri ale *Canonului* la tema creației
în prima săptămână a postului

În acord cu tradiția ecclesială timpurie, piatra unghiulară a acestei teologii este Dumnezeul Treimic în calitate de creator, proniator și mântuitor, originea și scopul eshatologic ale întregii creații.[76] Pe lângă afirmațiile strict trinitare ale imnelor *doxastika* de la sfârșitul fiecărei ode, dintre care unele sugerează o relație a Sfintei Treimi cu lumea creată,[77] teologia *Canonului* atinge punctul culminant în afirmația că agentul creator este deopotrivă Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, așadar a doua persoană treimică și mântuitorul întrupat în istorie, Iisus Hristos. Această identificare, centrală pentru teologia ortodoxă a creației,[78] este

[76] Vezi respectivele *doxastika* ale cellar nouă ode. Vezi și: *A doua omilie despre Nașterea Maicii Domnului* 4, trad. Mary B. Cunningham, în: *Wider than Heaven: Eighth-Century Homilies on the Mother of God*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2008, p. 92. Despre viziunea trinitară a Canonului, vezi Χαρκιανακης, „Ποίηση καὶ δόγμα", p. 323.

[77] Vezi de exemplu luni 7.*doxastikon*, unde „Dumnezeul tuturor" sau al universului (τὸν πάντων Θεόν), Unime și Treime, este numit „lumini și lumină" (φῶτα καὶ φῶς) și „viață și vieți" (ζωὴν καὶ ζωάς). Chiar dacă limbajul teologic Îl numește pe Dumnezeu atât lumină cât și viață în sine, în asociere cu expresia „Dumnezeul tuturor" este limpede că atributele vieții și luminii indică spre Dumnezeu ca dătător de viață și lumină pentru univers.

[78] Vezi Elizabeth Theokritoff, „Creator and creation", în: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, p. 63-77, mai ales 64.

observabilă, spre exemplu, în afirmația incarnațională de mai jos, prezentă într-un context theotokologic.

> Ἐκ σοῦ ἠμφιάσατο τὸ φύραμά μου, ἄφθορε, ἄνανδρε, Μητροπάρθενε, Θεός, ὁ κτίσας τοὺς αἰῶνας, καὶ ἥνωσεν ἑαυτῷ, τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν.[79]
>
> Dumnezeu, Cel ce a zidit veacurile, S-a înveșmântat dintru tine, nestricată și nenuntită, Maică Fecioară, cu aluatul meu, unind firea oamenilor cu Sine.

Maica Domnului apare aici ca participantă la taina întrupării, un context personal al evenimentului în care Dumnezeul creator al vecilor a devenit unul dintre noi. Perspectiva este paradoxală, descoperind identitatea lui Hristos ca Dumnezeu întrupat, așadar creator și mânturitor. Altundeva, poetul se adresează Domnului la fel de paradoxal:

> Σὺ εἶ ὁ γλυκὺς Ἰησοῦς, σὺ εἶ ὁ Πλαστουργός μου, ἐν σοὶ, Σωτὴρ, δικαιωθήσομαι.[80]
>
> Tu ești dulcele Iisus, Tu ești Cel ce m-a plămădit; întru Tine, Mântuitorule, mă voi îndrepta.

Versul este de o sensibilitate uimitoare, exprimând, deopotrivă cu sentimentele nutrite de Sfântul Andrei pentru Domnul, ortodoxia poetului care vedea în persoana lui Hristos nu diminuatul Iisus istoric al cercetării biblice contemporane, de factură seculară, ci pe Dumnezeul întrupat, creator și mântuitor al credinței ecclesiale.[81] Domnul cel dulce ori iubit este prezența creatorului mântuitor în viața omenească. Comuniunea cu Domnul produce de aceea „îndreptare" sau „justificare", dar în sensul regăsirii normalității pierdute prin separarea de Hristos, nu juridic. Interesant că, aici, precum în întreg cuprinsul *Canonului*, teologia

---

[79] Luni 5.*theotokion*. Vezi și luni 6.*theotokion*.

[80] Luni 3.6.

[81] Pentru o discuție relevantă, a se vedea: I. Icǎ Jr, *Canonul Ortodoxiei*, p. 89-100.

creației nu este niciodată despărțită de soteriologie, de perspectiva mântuirii în Hristos.[82]

Aceasta nu este singura dată în care poemul se referă la identitatea lui Hristos *qua* creator. Altundeva, Domnul este aclamat ca „ziditor al tuturor" sau al universului.[83] În altă parte, chiar numindu-L mântuitor, poemul se referă la Hristos, în numele sufletului rugător, ca făcător a toate: „iartă, Mântuitorule, zidirea Ta".[84] Legătura este evidentă, dar complexă. Pe de o parte, Hristos poate ierta făptura întrucât îi este mântuitor, dar aceasta deoarece lumea este creația Sa. Pe de altă parte, teologia creației în *Canonul cel Mare* se împlinește mereu soteriologic.

Pe cât de straniu ar suna afirmațiile de acest fel multor contemporani ai noștri obișnuiți cu schema arianizantă a unui Dumnezeu creator și omul Iisus lipsit de semnificație cosmologică, teologia poemului este perfect consonantă cu realismul incarnațional al Bisericii primare, cu viziunea holistică proprie acesteia. Afirmațiile poemului, într-adevăr, dau expresie temei centrale a kerygmei apostolice potrivit căreia mântuitorul istoric este creatorul universului, ale Cărui fapte reverberează așadar cosmologic și ontologic (vezi *Col* 1, 13-20; *Ef* 1, 7-10; 2, 14-16; *In* 1, 1-3,9-14). Prin juxtapunerea unor imagini din cartea *Facerii* și a unor aspecte din viața Mântuitorului, un procedeu comun imnografiei bizantine[85], poemul ilustrează această înțelegere în mod convingător. În viziunea andreiană, de vreme ce Hristos este Dumnezeu și creator, întruparea și viața Sa pământească semnifică o profundă restaurare a creației: Domnul înnoiește legile naturii (καινίζει νόμους φύσεως) și recreează firile (καινοποιεῖ τὰς

---

[82] Părintele Pentiuc observa că, pentru bizantini și tradiția ortodoxă, Hristos reprezintă și piatra unghiulară a interpretării Scripturii. Vezi: E. Pentiuc, *The Old Testament*, p. 169-198.

[83] κτίστην πάντων. Luni 1.2; luni 6.*theotokion*.

[84] Φεῖσαι Σωτήρ, τοῦ ἰδίου πλάσματος. Joi 8.3. Vezi și miercuri 2.*doxastikon*.

[85] Vezi Bogdan G. Bucur, „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?", în: *Theological Studies* 68 (2007), p. 99-100.

φύσεις)[86]. Fără să citeze, versul amintește de o vestită propoziție a Sfântului Grigorie Teologul: „firile se înnoiesc și Dumnezeu devine om".[87] Poemul andreian descrie în imagini vii această reconstrucție universală în strofele care contemplă patimile Domnului. Reiterând, pe urmele istorisirilor evanghelice din *Mt* 27, 45, 51-53 și *Lc* 23, 44-45, o viziune comună și altor imne bizantine, precum Prohodul Domnului, *Canonul* se referă cu accente dramatice la tristețea experimentată de întregul ecosistem terestru atunci când Hristos a fost răstignit. Iată un exemplu:

> Ἡ κτίσις συνείχετο, σταυρούμενόν σε βλέπουσα, ὄρη καὶ πέτραι, φόβῳ διερρήγνυντο, καὶ γῆ συνεσείετο, καὶ Ἅιδης ἐγυμνοῦτο, καὶ συνεσκότασε τὸ φῶς, ἐν ἡμέρᾳ καθορῶν σε, Ἰησοῦ, προσηλωμένον σαρκί[88].
>
> Făptura s-a întristat când Te-a văzut răstignit. Munții și pietrele s-au sfărâmat de frică, pământul s-a cutremurat, iadul s-a golit iar lumina s-a întunecat în plină zi când Te-au văzut, Iisuse, trupește străpuns.

Dată fiind dependența făpturii de creator, matricea realității a fost profund afectată de suferința Domnului. Chiar dacă poemul nu oferă o explicație pentru plânsul creației, în lumina pasajelor discutate mai sus, despre identitatea lui Hristos ca Dumnezeu creator și mântuitor, este limpede că evenimentul teologic – prin care înțeleg împrejurări care implică divinul – a avut repercusiuni de anvergură cosmică. Același sens al dimensiunii cosmice, însă conotat pozitiv, figurează într-o strofă care cântă încrederea, bucuria și mulțumirea creației pentru mântuirea înfăptuită de Logosul răstignit pentru toți[89]. Iată pasajul:

> Εἰργάσω τὴν σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς, οἰκτίρμον, ἵνα σωθῶμεν, ἑκουσίως ξύλῳ ἀνεσταύρωσαι· ἡ Ἐδὲμ

[86] Luni 4.*theotokion*. Vezi și luni 9.*eirmos*.

[87] Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται. *Cuvântarea* 39: *Despre sfânta lumină* 13 (*PG* 36:348D).

[88] Joi 9.3. Vezi și E. Theokritoff, „Creator and creation", p. 69-70.

[89] σταυρούμενος ὑπὲρ πάντων … Λόγε. Miercuri 4.2.

> κλεισθεῖσα ἀνεῴγνυτο· τὰ ἄνω, τὰ κάτω, ἡ κτίσις, τὰ ἔθνη πάντα, σωθέντα προσκυνοῦσί σε[90].
>
> Find de bună voie răstignit pe lemn, Milostive, ai lucrat mântuirea spre a fi noi mântuiți. Edenul ce fusese închis a fost deschis. Cele de sus, cele de jos, zidirea și toate popoarele, mântuite fiind, se închină Ție.

Aceeași identitate a creatorului și a mântuitorului în persoana lui Hristos l-a condus pe poet să întrevadă anvergura cosmică a mântuirii. Suferința creației, descrisă anterior, s-a transformat în cântec de slavă atunci când reverberațiile restauratoare ale mântuirii s-au răspândit, precum undele dinspre centru spre malurile lacului, pretutindeni. În această lumină, ceea ce Sfântul Andrei contempla nu era lumea cea de toate zilele, sau mai curând lumea căderii; era universul înnoit al mântuirii, care anticipa doxologia eshatologică a tuturor popoarelor și a întregii creații. Această viziune globală este consistentă cu întreaga economie a *Canonului* și împrumută, mai mult sau mai puțin explicit, din mai toată Scriptura și din tradiția Părinților.

Cu toate acestea, privind teologia simplă a creației, fără ecouri soteriologice, axul referențial al *Canonului* rămâne înfipt în narațiunile fondatoare ale Scripturii, în cartea *Facerii* și varii locuri paralele. Tot ce există în univers este creația lui Dumnezeu: toate ființele sunt lucrările (ἔργα; aluzie la *Fc* 2, 2 LXX) Lui, alcătuiri (πλάσμα; aluzie la *Fc* 2, 7 LXX) a căror existență I se datorează[91]. Urme ale *Facerii*, combinate cu imagini din Cartea Psalmilor (vezi *Ps* 148 LXX), pot fi discernute în peisajul cosmic invocat ca martor al fervoarei poetului:

> Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, γῆ ἐνωτίζου φωνῆς μετανοούσης Θεῷ καὶ ἀνυμνούσης αὐτόν[92].

---

[90] Miercuri 4.3. Vezi și luni 8.*eirmos*.

[91] Luni 4.1.

[92] Luni 2.1. Conversația cu cerul este întâlnită și în omiliile andreiene. Vezi: *A patra omilie despre Nașterea Maicii Domnului* 7 (în *Wider than Heaven*, p. 138).

> Ia aminte, cerule, și voi vorbi; pământule, deschide-ți urechea spre glasul care se căiește lui Dumnezeu, cântându-I imnuri.

Facerea și *Psalmii* plasează într-adevăr istoria omenirii într-un context cosmic. În deplină armonie cu Scripturile, *Canonul cel Mare*, aducând a *Miorița* noastră, îl arată pe protagonist, sufletul uman, angajând un dialog cu făptura întreagă. Poetul, purtătorul de cuvânt al sufletului omenesc, nu-L slăvește pe Dumnezeu în solitudine, martori fiindu-i cerul și pământul. Cântând Domnului în mijlocul creației, acolo unde mântuirea s-a lucrat, poetul readuce rugăciunea omenirii înapoi, în sânul creației aflată neîncetat în doxologie, și prin aceasta însuflețește cântarea

> πᾶσα πνοὴ καὶ κτίσις ὑμνεῖτε, εὐλογεῖτε, καὶ ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας[93].
>
> Fie ca toată suflarea și zidirea să cânte, să binecuvânteze și să preaînalțe [pe Domnul] întru toți vecii.

Teologia creației este, în *Canonul cel Mare*, o teologie liturgică și prin aceasta doxologică. Percepția andreiană a universului mântuit prin lentila soteriologică a Scripturii, mai ales a *Facerii* și a *Psalmilor*, conduce spre traducerea ritmurilor cosmice în limbaj muzical. Lumea poemului cântă sau mai degrabă este un cântec. Prin această traducere muzicală, Sfântul Andrei se alinia unei întregi tradiții teologice pentru care creația lui Dumnezeu era și cântată, și cântare.[94]

Ecouri mai limpezi ale cărții *Facerii* pot fi discernute în antropologia *Canonului*. Făcut din lutul pământului (vezi *Fc* 2, 7 LXX și *Sol* 15, 8,11), omul este în întregime configurat de Hris-

---

[93] Luni 8.*eirmos*. Vezi și: *Prima omilie despre Nașterea Maicii Domnului* 3 (în *Wider than Heaven*, p. 75).

[94] Vezi Doru Costache, „Worldview and Melodic Imagery in the Alexandrian Tradition and Certain Patristic Antecedents", în: Doru Costache, Philip Kariatlis, Mario Baghos (eds.), *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2015, p. 282-321.

tos „creatorul, izbăvitorul și judecătorul”[95] și de către „Duhul viu și creator”[96]. Poetul se face din nou purtător de cuvânt al personajului principal, sufletul omenesc:

> Τὸν πηλὸν, ὁ κεραμεύς, ζωοπλαστήσας, ἐνέθηκάς μοι σάρκα καὶ ὀστᾶ, καὶ πνοὴν καὶ ζωήν[97].
>
> Înviind plămada lutului, Olarule, ai pus întru mine carne și oase, suflare și viață.

Versul se referă, desigur, la pasajul din *Fc* 2,7, cu deosebirea că, în loc de țărână ori praful de peste fața pământului, omul e plăsmuit ca ființă vie din lut, imagine preluată din Isaia. Prin intermediul celor două imagini pe care le juxtapune, a plăsmuirii din lut și din țărână, poemul pare a sugera nu doar dependența omului de creator, ci și înrudirea omului cu întreaga făptură. Într-adevăr, potrivit observației lui Nellas, elementele enumerate mai sus se regăsesc atât în ființa umană cât și în creația ca întreg[98]. Acest înțeles este comun în tradiția patristică.[99]

Rezumând cele de mai sus, *Canonul cel Mare* propune un mesaj holistic care adună laolaltă elemente de factură teologică, antropologică și cosmologică, istoria sacră și evenimente de natură personală, pe care le integrează într-o sinteză complexă inspirată de cartea *Facerii* și într-o coerentă narațiune soteriologică. Privită din perspectiva acestei sinteze, viața pământească a lui Hristos, Logosul creator întrupat, reprezintă și în același timp efectuează o radicală înnoire a umanității și a cosmosului în întregimea sa. Ca urmare a acestei restaurări, omenirea și universul constituie

---

[95] Ποιητά μου, *Λυτρωτά μου καὶ Κριτά.* Marți 1.4.

[96] Πνεῦμα ζῶν καὶ κτίζον. Luni 8.*doxastikon*.

[97] Marți 1.4. Referirea la lutul din care omul e făcut evocă Isaia 29, 16 LXX.

[98] Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 196-197.

[99] Vezi: Doru Costache, „The King, the Palace, and the Kingdom: Anthropic Thinking in Gregory of Nyssa, John Chrysostom, and Other Witnesses”, în: Doru Costache, Mario Baghos (eds.), *John Chrysostom: Past, Present, Future*, The Australian Institute for Orthodox Christian Studies, Sydney, 2017, p. 235-265.

un cor liturgic ce-L slăvește pe Dumnezeu ca o singură creație,[100] anticipând desăvârșirea eshatologică a făpturii. Este vorba de a perspectivă în esență optimistă, dătătoare de speranță, care nu e anulată de adevărata dramă dezvăluită de *Canon*, a eșecurilor umane. La acest ultim aspect mă refer în cele ce urmează.

Interiorizarea narațiunii paradisului

Canonul cel Mare dă mărturie despre maniera în care bizantinii citeau narațiunile fondatoare din cartea *Facerii*, în particular, și Scripturile, în general. Metoda bizantină presupunea deopotrivă credincioșie față de Scripturi și o apropriere contemplativă a mesajului acestora, prin care ceea ce era scos în evidență nu era presupusa intenție auctorială, ci rațiunile pentru care Scriptura a fost colectată în această formă de poporul lui Dumnezeu. În acord cu tradiția bizantină, Sfântul Andrei citea cartea *Facerii* deopotrivă cu atenție și cu gândul la auditoriul ecclesial însetat de lecții formative. Astfel, în forma *Canonului*, a produs o versiune rescrisă a materialului scriptural, condiționată soteriologic și pastoral, tipică pentru reinterpretarea Scripturii în context imnografic.[101]

În această rescriere, temele scripturale, inclusiv întâlnite în primele capitole ale *Facerii*, sunt transpuse ca îndemn la autoexaminare și progres spiritual. Ilustrația perfectă a acestei rescrieri este faptul că adevăratul protagonist al poemului ești „tu, suflete al meu".[102] Cum observa Maica Thekla în legătură cu relația ermineutică dintre suflet și Adam, „odată, Căderea a fost a lui Adam, dar acum Căderea este Căderea sufletului".[103] Chiar dacă în această rescriere istoricitatea evenimentelor relatate devine secundară,[104] poemul nu sfârșește în alegorizare gratuită. Nicăieri

---

[100] Vezi luni 2.*eirmos* și 8.*eirmos*.

[101] A se vedea: B.G. Bucur, „Exegesis of Biblical Theophanies", p. 109-110.

[102] E. Theokritoff, „Praying the Scriptures", p. 84; A. Schmemann, *Great Lent*, p. 64.

[103] Sister Thekla, „Introduction", p. 15.

[104] Vezi: Alexander Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Research Series 2, The National Hellenic Research Foundation – Institute for Byzantine Research, Athens, 1999, p. 47.

nu este istoria lui Adam chestionată, dar, pe lângă o singură referire la păcatul lui Adam în întregul *Canon*,[105] toate celelalte referiri la narațiunea paradisului iau evenimentele în sensul unor pretexte pentru cartografierea stării actuale a cititorilor. Astfel rescrisă ori interiorizată, cartea *Facerii* devine relevantă existențial aici și acum[106] – devine Torah, învățătură, nu lege. Povestea andreiană a sufletului nu poate fi deplin înțeleasă în afara acestui context.

Ultimele două cântări ale *Canonului* decoperă faptul că Sfântul Andrei a trecut în revistă cele două Testamente, oferind ilustrații ale căii drepților și ale căii păcătoșilor, cu scopul de a îndruma cititorii spre discernământ spiritual.[107] Faptul este evident în maniera în care autorul a tratat *Facerea* 2-3:

> Μωσέως παρήγαγον, ψυχὴ, τὴν κοσμογένεσιν, καὶ ἐξ ἐκεῖ νοῦ, πᾶσαν ἐνδιάθετον, γραφὴν ἱστοροῦσάν σοι, δικαίους καὶ ἀδίκους, ὧν τοὺς δευτέρους, ὦ ψυχή, ἐμιμήσω οὐ τοὺς πρώτους, εἰς Θεὸν ἐξαμαρτήσασα[108].
>
> Suflete, ți-am prezentat de la Moise facerea lumii, și în același spirit toate exemplele lăuntrice descrise ție de Scriptură, ale drepților și ale păcătoșilor. Dintre aceste exemple, le-ai imitat, suflete, pe cele din al doilea rând, nu pe cele dintâi, păcătuind față de Dumnezeu.

Am văzut mai sus care este semnificația acestei integrări a mesajului în coordonatele teologiei creației. De interes aici este mesajul antropologic sau mai degrabă amartologic al poemului.

Poemul prezintă păcatul, în manieră tipic bizantină, nu în sensul juridic al ofensei care cere pedeapsă,[109] ci al unui eșec

---

[105] Luni 1.6.

[106] Vezi Colin E. Gunton, *The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p. 47-62.

[107] Luni 9.4. Marți 8.6.

[108] Luni 9.2.

[109] A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, p. 50; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, revised second

existențial de a urma calea drepților. Păcatul sufletului este la fel de mare ca al lui Adam, de vreme ce nici unul nu a urmat calea drepților. Această corespondență face posibilă substituirea lui Adam și a Evei cu personajul principal al poemului, sufletul. Sufletul reproduce, prin alegerile sale greșite, deviația lui Adam și gândurile pătimașe ale Evei[110]. Spre exemplu, potrivit *Canonului*, sufletul pătimaș urmează privirii lacome a Evei, căutând să guste din mâncarea irațională sau înșelătoare care semnifică, posibil, și ca ecou al interpretării Sfântului Maxim[111], aspectul văzut al lumii. Respectând ordinea narațiunii biblice, potrivit căreia Eva, nu Adam, a căzut pradă ispitei apropierii pătimașe de lucruri, *Canonul* descrie reiterarea experienței Evei de către suflet:

> Οἴμοι, τάλαινα ψυχή· τί ὡμοιώθης τῇ πρώτῃ Εὔᾳ; εἶδες γὰρ κακῶς, καὶ ἐτρώθης πικρῶς, καὶ ἥψω τοῦ ξύλου, καὶ ἐγεύσω προπετῶς, τῆς παραλόγου βρώσεως.[112]
>
> Vai, ție, suflet nenorocit. De ce te asemeni Evei celei dintâi? Privești cu răutate și te rănești amar. Te-ai atins de pom și ai mâncat în pripă hrana cea irațională.

Nici o acuzație de tip juridic nu apare în această strofă. Sufletul, ca și Eva, nu a încălcat o lege păzită de vreun cărturar al Vechiului Testament, obsedat de părțile dinafară ale mesajului divin. Acuzația se referă la graba cu care sufletul, asemenea Evei, s-a năpustit asupra fructului, înșelându-se. Uitând de comuniunea cu Dumnezeu, sufletul a confundat roadele lumii cu valorile supreme.

Precum mintea românului de pe urmă, sufletul conștientizează că a fost înșelat de aparențe numai după ce a păcătu-

---

edition, Fordham University Press, New York, 1983, p. 143; Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 198.

[110] Luni 1.3-6.

[111] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, prolog, p. 331-349 în: C. Laga, C. Steel (eds.), *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, vol. 1, Corpus Christianorum Series Graeca 7, Brepols, Turnhout 1980; preluat de la *Thesaurus Linguae Graecae*.

[112] Luni 1.4.

it: „mintea mi-a fost înșelată”[113], sufletul mărturisește, și astfel „mi-am supus mintea în întregime țărânei”, adică biologiei și necesităților sale[114]. Pofta sau, literal, „înclinațiile hedoniste”[115] au cauzat sufletului răni amare: faptul de a fi golit de Dumnezeu și de veșnica delectare a împărăției;[116] întinarea tunicilor de piele;[117] întunecarea frumuseții paradisiace;[118] amprenta haotică, amorfă a patimilor.[119] Potrivit lui Nellas, Sfântul Andrei exprima, prin intermediul acestor sugestive imagini, transformarea omului din ființă teologică într-una biologică, instinctuală.[120] Este vorba de o degenerare dramatică, de o pierdere a integrității umane[121], pe care poetul a sancționat-o succint: „zac gol și rușinat”[122]. Am scris mai mult despre consecințele căderii sufletului în alte locuri.[123]

Drama căderii omenirii, nu doar a protopărinților, ci a tuturor, nu constituie însă decât un aspect al mesajului cărții *Facerii*, în rescrierea *Canonului* andreian. Omul rămâne mereu cu aspirația desăvârșirii, despre care dă mărturie întreaga economie a poemului, care invită cititorii spre recunoașterea căderii și spre alegerea drumului înnoitor al pocăinței întru renaștere duhovnicească. Condiționat soteriologic, discursul poemului, asemănător celor al omiliilor Sfântului Andrei,[124] rămâne, cum am mai remarcat, fundamental optimist. Evocarea figurilor și

---

[113] Luni 2.11.

[114] Luni 2.7. Aceasta este o aluzie la starea firii umane dinaintea paradisului, când era numai țărâna pământului (*Fc* 2, 7 LXX).

[115] φιληδόνοις ὁρμαῖς. Luni 2.4.

[116] Luni 1.3. Vezi și: D. Costache, „Reading the Scriptures”, p. 61-63.

[117] Luni 2.6.

[118] Luni 2.4, 2.7. Joi 7.3.

[119] παθῶν ἀμορφίαν. Luni 2.4.

[120] Π. Νελλας, *Ζῶον θεούμενον*, p. 199.

[121] E. Theokritoff, „Praying the Scriptures”, p. 84.

[122] Luni 2.11. Vezi și luni 2.8-9.

[123] Vezi: D. Costache, „Reading the Scriptures”, p. 62-63; Idem, „Byzantine Insights”, p. 41-44.

[124] Vezi și: *Prima omilie despre Nașterea Maicii Domnului* 3 (în *Wider than Heaven*, p. 75).

evenimentelor scripturale nu ține de o psihologie morbidă a obsesiei păcatului, având în schimb o semnificație terapeutică. Mesajul este simplu: oricine se poate mântui, dar vindecarea nu e posibilă atâta vreme cât omul ascunde adevărul că este rănit, căzut. Citită cu ochii bizantini și filocalici ai Sfântului Andrei, cartea *Facerii* nu mai este un pomelnic al păcătoșilor din timpuri străbune; este o istorie exemplară, mobilizatoare, care invită interiorizarea mesajului mântuitor, transpunerea acestuia într-un potențial de înnoire personală și ecclesială.

Concluzie

Prin compunerea poemului discutat în studiul de față, Sfântul Andrei Cretanul punea în evidență dimensiunea fundamental liturgică a tradiției bizantine. Într-adevăr, mai înainte de orice, bizantinii erau interesați de viața liturgică și de o percepere corespunzătoare a realității. Departe însă de a pierde interesul pentru Scriptură, în lumina *Canonului cel Mare*, această splendidă ilustrare a erminiei tradiționale, creștinismul bizantin își descoperea în același timp dimensiunea profund biblică. Pentru bizantini, și din nou în lumina poemului andreian, Scriptura reprezenta o mărturie fidelă a revelației divine și prin aceasta normativă pentru Biserică – o mărturie a cărei principală funcție era de oferi poporului lui Dumnezeu instruire, îndrumare și încurajare pentru călătoria duhovnicească.

Prin această manieră de a cerceta Scripturile, *Canonul* marca o radicală schimbare de direcție în ce privește genul clasic al comentariilor biblice din secolele anterioare, dintre care unele se ocupau cu te miri ce investigații savante ori speculații metafizico-teologice lipsite de substanță existențială, în timp ce altele atingeau dimensiunea formativă, dar în contextul unor analize care anticipau criticismul modern obiectivist. Revoluția copernicană, spre a zice astfel, marcată de erminia liturgică reprezentată de *Canon*, nu era însă o inovație, am arătat mai sus, reprezentând o întoarcere la maniera inițială de raportare la Scripturi a primilor

creștini, pentru care Scripturile ofereau atât paradigme formative cât și un limbaj adecvat experienței duhovnicești. Nu întâmplător, poemul andreian refuză limbajul înalt folosit de autor în omiliile praznicare, preferând să împrumute din Scripturi adresarea simplă, sugestivă și directă, fie și nelipsită de mijloace retorice, dar menită să provoace trezirea conștiinței și să îndrume cugetul uman spre discernământul moral necesar înaintării duhovnicești.

Aceste mutații sunt într-adevăr evidente în *Canonul cel Mare*, dar dacă am discutat asemenea aspecte, mai mult sau mai puțin în detaliu, este pentru că fără acestea ermineutica implicită a poemului ar fi de neînțeles – cum și este, de vreme ce *Canonul* lipsește din preocupările cercetătorilor ermineuticii tradiționale în aceeași măsură în care cercetătorii poemului par să rămână insensibili la semnificația ermineutică a acestuia. În acest sens, am arătat mai sus că poemul ilustrează o metodă interpretativă a cărei dominantă este rescrierea Scripturilor în general și a cărții *Facerii* în particular, într-o notă existențială care dezvăluie dimensiunea personal-formativă și ecclesial-relevantă a acestora. Astfel, și limitându-mă la aria de interes, prin prisma *Canonului* narațiunile fondatoare din Facerea 1-3 nu oferă teorii de natură științifică despre istoria creației – oricum, ale unei științe complet demodate – ci îndrumare și hrană duhovnicească pentru cea mai înaltă aspirație umană, anume, descoperirea lui Dumnezeu în creație și unirea cu El. Pe scurt, privită prin lentila *Canonului*, cartea *Facerii* încetează a mai reprezenta un pretext pentru deșartele controverse contemporane despre originea universului și a vieții, constituind, în schimb, o sursă de înțelepciune menită să ghideze experiența poporului lui Dumnezeu în lume. Punând în lumină mesajul scriptural așa cum este înțeles de Biserică, poemul liturgic andreian constituie o importantă contribuție întru depășirea disputelor curente, dispute care ignoră mesajul formativ al narațiunilor fondatoare. În sens mai general, *Canonul* oferă importante perspective pentru înțelegerea mecanismelor ermineuticii bizantine, concentrată aproape în exclusivitate asupra dimensiunii formative a discursului scriptural.

Voi încheia cu note despre aspectul de interiorizare a Scripturii, caracteristic pentru erminia liturgică ilustrată de poem. Avantajele acestui tip de interpretare sunt clare. Pe de o parte, îndrumă cititorii în efortul lor de a-și identifica situația reală și de a găsi cele mai potrivite soluții pentru depășirea scăderilor personale. Pe de altă parte, pune în lumină relevanța *Facerii* pentru orice societate ori cultură care împărtășește patimile protopărinților și idealurile deșarte care conduc omenirea spre circularitatea unui eșec existențial imposibil de depășit în absența unor mijloace ecclesiale de tipul ritmurilor liturgice.

Imaginea lui Moise în condacele Sfântului Roman Melodul. Scurte remarci

Alexandru Prelipcean*

The present study, which leans on the image of Moses in the kontakia of Saint Romanos the Melodist, has a bivalent perspective. First of all, he tries to identify exhaustively and to correct – where is necessary – the certain mistakes regarding the retrieval of images about Moses. We have constantly sought to identify the possible concordances/ similarities between the biblical text of LXX and the lyrics of Romanos. The second perspective of the present study is a theological one, seeking to capitalize on the typological meanings that come out from this Vita Mosis of Romanos the Melodist.

Keywords: *Moses, kontakia, St. Romanos the Melodist, Old Testament, typology.*

Literatura romaneică, fie ea teologică, fie filologică sau istorică, și-a focalizat atenția în puține studii pe imaginea sau pe schițarea portretului fizico-moral al lui Moise. Din punct de vedere diacronic primul care a dezvoltat într-o manieră analitică imaginea lui Moise este Roland Joseph Reichmuth, în capitolul al treilea din teza sa de doctorat, intitulată *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist* (1975)[1]. Interesant este faptul că, în notele de subsol ale capitolului în cauză, Reichmuth nu citează lucrarea *Romanos le Melode et les*

* Alexandru Prelipcean, asistent asociat la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași. Detalii de contact: Str. Cloșca, nr. 9, 700066, Iași, România. E-mail: alprelipcean@yahoo.com.

[1] Roland Joseph Reichmuth, *Typology of the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist*, Phd degree, University of Minessota, 1975, p. 91-133 (în manuscris) (= TGK).

origines de l'hymnographie byzantine (1974). Este vorba, așadar, de remarcabila teză de doctorat redactată de José Grosididier de Matons[2], editorul francez al condacelor romaneice. Dacă ținem cont de realitatea că teza lui Reichmuth a fost susținută la un an după teza lui J.G. de Matons, atunci motivul este de la sine înțeles: redactarea tezelor în paralel, dublată și de distanța și spațiul geografic (Paris vs. Minnesota). Deloc de neglijat sunt și studiile lui William L. Petersen, *Romanos and the Diatessaron: Readings and Method* (1983)[3] și *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (1985)[4]. În acestea, W. L. Petersen, recunoscut în „lumea romaneică" ca specialist în identificarea relației lui Roman Melodul sau a *teologului-poet* cu spațiul siriac, semnalează câteva pasaje dedicate lui Moise ca având drept sursă de inspirație lucrări ale Sfântului Efrem Sirianul.

Ultima contribuție notabilă privind imaginea lui Moise este oferită de profesorul Ioannis G. Kourembeles, în teza sa de doctorat închinată *Hristologiei Sfântului Roman Melodul și importanței ei soteriologice* (în originalul grecesc: *Ἡ χριστολογία τοῦ Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία τῆς*, 1998)[5]. Citând doar pe Reichmuth și pe J. G. de Matons[6], Kou-

---

[2] José Grosididier de Matons, *Romanos le Melode et les origines de l'hymnographie byzantine*, These presentée devant l'Université de Paris IV, 1974, p. 569-570 (în manuscris); J. Grosididier de Matons, *Romanos le Mélode et la origines de la poésie religieuse a Byzance*, préface de Paul Lemerle, Édition Beauchesne, Paris, 1977, p. 258-259.

[3] William L. Petersen, „Romanos and the Diatessaron: Readings and Method", în: *New Testament Studies* 29 (1983), p. 484-507.

[4] W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475 (Subsidia 74), In Aedibus E. Peeters, Louvain, 1985, p. 176-178.

[5] Ιωάννη Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία τοῦ Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία τῆς*, διατριβή ἐπί διδακτορίᾳ, Θεσσαλονίκη, 1998, p. 166 (în manuscris).

[6] Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία...*, p. 166, notele 46, 48-50.

rembeles face mai degrabă o examinare rezumativă a lui Moise ca tip al lui Hristos.

Evident, numeroase indicații privind imaginea lui Moise în cadrul condacelor romaneice au fost prezentate publicului de José Grosididier de Matons în notele ermineutice ale celor cinci volume de poeme romaneice[7]. Desigur, din toate informațiile extrem de prețioase ale lui J.G. de Matons trebuie să extragem doar pe cele care au relevanță majoră pentru descrierea portretului biblico-moral al lui Moise[8]. De asemenea, lucrări sau studii semnate de Alexandru Korakidis[9], Niki J. Tsironis[10], Christelle Mulard[11], Sarah Elizabeth Gador-Whyte[12],

---

[7] José Grosdidier de Matons (ed), *Romanos le Mélode. Hymnes*, *SC* 99, 110, 114, 128, 283, Les éditions du Cerf, Paris, 1964-1981 (= RMH).

[8] J. Grosdidier de Matons, RMH, *SC* 110, p. 223 (nota 1), 241 (nota 2); *SC* 128, p. 183 (nota 2), 403 (nota 2); *SC* 283, p. 169 (nota 1); etc.

[9] Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδου, *Ἡ περὶ τοῦ λόγου θεολογία τῶν κοντακίων Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ*, διατριβή ἐπί διδακτορίᾳ, Ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Ἐκδόσεις Ιωνία, Ἀθῆναι, 1973, p. 138-139; Idem, *Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ ὕμνος καί λόγος. Δύο μελέτες*, Φιλοσοφική καί θεολογική βιβλιοθήκη 18, Εκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 1990, p. 145 (ambele lucrări au fost republicate în volumul: Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδου, *Τά περί τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ Μελετήματα*, ἔκδοσις συμπληρωμένη, Εκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 165-166, 440).

[10] Niki J. Tsironis, *The Lament of the Virgin Mary from Romanos the Melode to George of Nicomedia*: *An aspect of the development of the Marian Cult*, Departament of Byzantine and Modern Greek Studies, King's College London, Phd. degree, London, 1998, p. 58, 59 (nota 113; în manuscris).

[11] Christelle Mulard, *La pensée symbolique de Romanos le Mélode*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2011, p. 142, 158, 174, 179, 184, 222 (nota 630), 230, 247, 265-266, 288, 289, 294, 318, 348, 353 (nota 990), 402 (nota 1114), 417 (în manuscris).

[12] Sarah Elizabeth Gador-Whyte, *Rhetoric and Ideas in the Kontakia of Romanos the Melodist*, Submitted in total fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, Center for Classics and Archaeology, The

Uffe Holmsgaard Eriksen[13], Alexandru Iorga[14] indică, pe de o parte, imaginea lui Moise sau ale unor evenimente biografice ca tipologie, iar pe de altă parte, relaţia de dependenţă dintre poetul eclesiastic şi alţi Părinţi anteriori lui, luaţi ca sursă de inspiraţie pentru condacele sale. De aceea, literatura secundară va fi citată numai în măsura în care ea aduce completări substanţiale prezentului studiu, care are o perspectivă bivalentă. În primul rând, el încearcă să identifice în mod exhaustiv şi să corecteze – acolo unde este cazul – anumite erori în privinţa regăsirii imaginilor asupra lui Moise. Am căutat permanent să identificăm posibilele concordanţe/ similitudini dintre textul biblic al LXX şi versurile romaneice. Cea de-a doua perspectivă a prezentului studiu este una teologică, căutând, aşadar, să valorifice sensurile tipologice care se desprind din această *Vita Mosis* romaneică.

1. Moise cel istoric sau despre concordanța dintre condacele romaneice și textul biblic

R.J. Reichmuth identifică în cadrul cercetării sale 23 de condace în care apare imaginea lui Moise, dar nici unul din ele nu este dedicat în mod exclusiv lui Moise[15]. Dintre toate acestea, doar trei condace se referă în mod direct la tipologia dintre Moise și Iisus. Credem că acestei prezentări de ordin metodologic i se impun, totuși, anumite obiecții. În primul rând, luând fiecare

University of Melbourne, 2011, p. 48, 89, 130, 158-161, 168, 182, 220-221 (în manuscris).

[13] Uffe Holmsgaard Eriksen, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist: A Narratological Analysis of Four Kontakia*, PhD dissertation, Graduate School of Arts, Aarhus University, 2013, p. 138, 213, 225, 226, 234, 235 (în manuscris).

[14] Alexandru Iorga, *Η πορεία προς τη σωτηρία. Ανθρωπολογικά στοιχεία των κοντακίων του Ρωμανού του Μελωδού, διδακτορική διατριβή*, Θεσσαλονίκη, 2016, p. 89-90, 96-97 (în manuscris).

[15] R.J. Reichmuth, TGK, p. 91.

ocurență în parte, și implicit condacele unde apar, vom ajunge doar la numărul de 18 condace în care este conturată imaginea lui Moise[16]. Omițând, de altfel, cele patru ocurențe din condacul 48, despre care însuși Reichmuth declară că „present a metaphorical rather than a typological treatment of Mosaic themes"[17], ocurențele totale care descriu în ansamblu imaginea lui Moise sunt în număr de 27. În al doilea rând, care condace au o raportare directă față de tipologie de vreme ce însuși Reichmuth oferă două „liste" de câte trei condace care se raportează la Moise ca tip al lui Hristos? Punând în balans cele două „liste" tipologice, observăm următoarele imagini: toiagul lui Moise este tip al Crucii (condacul 22), Marea Roșie, toiagul și rugul aprins – tip al Fecioarei și al modului în care Rodul cel dumnezeiesc a rodit în pântecele Fecioarei (condacul 36) și diferite imagini din vremea lui Moise ca tip al lui Hristos și al Fecioarei (condacul 37)[18].

Dar cum îl prezintă aceste condace pe Moise, eliberatorul evreilor din sclavia egipteană? Respectă Melodul bizantin imaginile vetero-testamentare atunci când schițează portretul lui Moise? În orice caz, trebuie precizat încă de la început că Sfântul Roman prezintă evenimentele biografice ale lui Moise lipsite de ordinea diacronică și dispersate în mai multe icosuri.

Prima secvență vetero-testamentară este cea a salvării lui Moise dintr-un coș de papură (*Iș* 2, 3-10). Aceasta este descrisă în mod lapidar printr-o comparație pe care Roman o face în legătură cu fuga în Egipt a lui Hristos:

---

[16] În ordinea condacelor: 3, 5, 6, 9, 10, 16, 19, 22, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 53 și 58. Numerotarea condacelor respectă ediția lui: P. Maas/ C.A. Trypanis (eds.), *Sancti Romani Melodi Cantica*, vol. I: *Cantica genuina*, At the Clarendon Press, Oxford, 1963; vol. II: *Cantica dubia*, de Gruyter, Berlin, 1970 (= SRMC). Pentru o comparație a condacelor am făcut apel pe parcursul întregului studiu și la ediția lui José Grosdidier de Matons, citată de altfel mai sus.

[17] TGK, p. 92.

[18] TGK, p. 91.

Φέυγει δὲ χώραν τῶν Ἰουδαίων	Fuge din ţara iudeilor,
Χερσεύουσαν καὶ ἄμεστον	Care este neroditoare şi lipsită de
<παντὸς> καλοῦ ὑπάρχουσαν·	orice bun,
τὸν Νεῖλον δὲ κατέλαβε τὸν	şi a ajuns şi a găsit loc bun la Nil
καρποδότην πέλοντα,	să crească pe Cel roditor;
οὐχ ὡς Μωσῆς ἐν ποταμῷ καὶ τῷ	nu ca pe Moise pe care în râu şi
ἔλει προσφιφεὶς	în baltă l-au aruncat
καὶ ἐν θίβει φυλαχθείς[19].	şi care s-a salvat în coş[20].

Apropierea dintre textul LXX şi cel romaneic este evidentă: mama lui Moise îl aşează într-un coş de papură, lăsându-l să plutească la marginea râului (*Iş* 2, 3, εἰς τὸ ἕλος παρὰ τὸν ποταμόν[21]), în timp ce Roman indică doar că Moise „în râu şi-n baltă a fost aruncat" (ἐν ποταμῷ καὶ τῷ ἕλει προσφιφεὶς), fără a face referiri la mama lui Moise. Singura diferenţă dintre textul biblic şi cel imnografic este dată de folosirea prepoziţiei ἐν + *dativ*, în comparaţie cu εἰς + *acuzativ*.

Al doilea eveniment major din această *vita Mosis* romaneică, descris în nu mai puţin de opt condace[22], este vederea îngerului Domnului în pară de foc, dintr-un rug (*Iş* 3, 2), pe muntele Horeb (Sinai). Marele imnograf nu este preocupat însă de exprimarea diacronică a naraţiunii descrisă în *Iş* 3, 1–4, 17, ci de scopul teologic pe care-l deţine acest eveniment biblic. În primul rând, poetul bizantin identifică imaginea vederii rugului ce ardea, dar fără să se mistuie, cu însăşi Fecioara Maria şi maternitatea sa feciorelnică[23]:

---

[19] P. Maas, C.A. Trypanis (eds.), SRMC, 3:ιε[8-12], p. 24; J. Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Mélode. Hymnes*, *SC* 110, XV:ιε[7-10], p. 222.

[20] Traducere românească: Sfântul Roman Melodul, *Imnele Sfintei Scripturi*, studiu introductiv, traducere şi note de Alexandru Prelipcean şi Alexandru Iorga, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012 (= RM imnele SS), p. 231.

[21] Pentru toate citările biblice am folosit ediţia: Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

[22] Vezi condacele: 2 (ια[2-4]), 5 (ζ[6-7]), 29 (ιδ[3-6]), 30 (β[1/5]), 32 (ιζ[9-11]), 36 (ι[7-8]; ιε[7-8]), 37 (πρ[1-4]; ε[1-6]) şi 48 (η[13-16]).

[23] Pentru detalii vezi: TGK, p. 98-102; C. Mulard, *La pensée symbolique*..., p. 184-187.

Κατεπλάγη Ἰωσὴφ τὸ ὑπὲρ φύσιν θεωρῶν καὶ ἐλάμβανεν εἰς νοῦν τὸν ἐπὶ πόκον ὑετὸν ἐν τῇ ἀσπόρῳ κυήσει σου, θεοτόκε, βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον...[24];	Spăimântatu-s-a Iosif, lucru mai presus de fire văzând, şi în minte a luat ploaia cea de pe lână, întru zămislirea ta cea fără sămânţă, de Dumnezeu Născătoare, rugul cel nears în foc...[25];
Οὕτω ποτὲ καὶ πῦρ ἐν βάτῳ ἦν φωταυγοῦν καὶ μὴ καῖον τὴν ἄκανθα, ὡς νῦν ἐν τῇ παρθένῳ ὁ κύριος· οὐ γὰρ φαντάσαι ἤθελε τὸν Μωσέα ὁ Θεός, οὐδὲ καταπτοῆσαι· γνωρίζων δὲ αὐτῷ τὰ μετὰ ταῦτα ἐδείκνυε πυρφόρον τὴν βάτον, ὅπως μᾶθῃ ὅτι Χριστόν παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος[26];	Astfel odinioară şi foc în rug era, luminând şi spinul nearzând, precum acum şi Domnul în Fecioară; căci nu a voit să îl înşele Domnul pe Moise nici să-l înspăimânteze; făcându-i toate cunoscute cele de după acestea, Rugul cel purtător de foc în arătа, ca să-l înveţe că pe Hristos Fecioara-L naşte şi după naştere rămâne iarăşi fecioară[27];
προσέχω ὅπως φείδεται· πῦρ ὑπάρχων ᾤκησέ μου τὴν γαστέρα καὶ οὐ κατέφλεξεν ἐμὲ τὴν ταπεινήν...[28].	căci din cercare am aflat acestea. Văd cum mă cruţă, că, foc fiind, El S-a sălăşluit în mine, cea plină de spini, şi nu m-a ars pe mine, cea smerită[29].

---

[24] SRMC, 37:πρ[1-4], p. 289; RMH, *SC* 110, XII:πρ[1-4], p. 118.

[25] Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne*, studiu introductiv, traducere şi note de Cristina Rogobete şi Sabin Preda, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2007 (= RM Imne), p. 99.

[26] SRMC, 37:ε[1-6], p. 291; RMH, *SC* 110, XII:ε[1-7], p. 122-124.

[27] RM *Imne*, p. 102.

[28] SRMC, 2:ια[2-4], p. 13-14; RMH, *SC* 110, XI:ια[2-4], p. 100-102.

[29] RM *Imne*, p. 90.

În toate aceste ocurențe romaneice se poate observa lipsa descrierii evenimentului văzut de Moise. Roman ţinteşte aici să dezvolte teologia vetero-testamentară, preluând cel mai probabil gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa care, în operele *De Vita Mosis* (2, 19) şi *In Canticum Canticorum* (12), indica cu multă emfază aceste perspective hristologice. Roman nu se mulţumeşte doar atât: el indică clar că evenimentele din viaţa lui Moise şi inclusiv toiagul prin care a înfăptuit minuni au fost chipuri (τύποι) ale fecioriei Maicii Domnului[30]. Doar în cadrul condacelor 30(β[1]) şi 48(η[13-16]) se poate observa o apropiere filologică dintre textul LXX (ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βάτος) şi expresiile poetice romaneice: ἡ βάτος τὸ πῦρ ἐκαίετο καὶ οὐ κατεκαίετο[31] şi ὡς ἡ βάτος γενήσεται καιομένη καὶ οὐ κατακαιόμενη· ἀεὶ γὰρ ἅπτειται καὶ οὐδέποτε δαπανᾶται[32].

Cele petrecute pe muntele Sinai sunt din nou subliniate de marele Melod într-un mod lapidar. Într-un singur pasaj, Roman aminteşte scoaterea încălţămintei de către Moise pe muntele Sinai, la porunca lui Dumnezeu (36:ιε[7-8]): κἀγὼ λύσω ὡς πάλαι Μωσῆς τὰ ὑποδήματα[33]. Din nou, apropierea la nivel textual de LXX este evidentă: λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου (*Iş* 3, 5), ceea ce subliniază inspiraţia imnografului din textul vetero-testamentar. Dar acest pasaj romaneic nu are drept sursă de inspiraţie numai ocurenţa biblică din *Iş.*, ci şi un poem teologic al Sfântului Efrem Sirul:

---

[30] SRMC, 36:ι[7-8], p. 285; RMH, *SC* 110, IX:ι[8], p. 30. RM *Imne*, p. 185-186.

[31] SRMC, 30:β[1], p. 235; RMH, *SC* 283, XLVI:β[1], p. 34. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, studiu introductiv, traducere şi note de Alexandru Iorga şi Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012, p. 121.

[32] SRMC, 48:η[13-16], p. 414; RMH, *SC* 283, LI:*η*[8-10], p. 308. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 207.

[33] SRMC, 36:ιε[7-8], p. 287; RMH, *SC* 110, IX:ιε[8], p. 36. RM *Imne*, p. 190.

> Uimire mare, iubiţii mei... [și] cum [a fost posibil] ca trupul maicii să poarte flacăra ca trup și cum a locuit flacăra într-un pântece umed fără [ca el să fi ars!].
>
> Cum l-a purtat tufișul de pe Horeb pe Dumnezeu în flacără, așa L-a purtat Maria pe Hristos în fecioria ei...
>
> Moise a ilustrat un simbol, când [a văzut] focul în tufiș, iar magii au împlinit simbolul, când [au văzut] focul [în scutece]...
>
> cu voce l-a strigat [Dumnezeu] pe Moise din tufiș, pentru ca el să-și dea jos încălţămintea din picioare[34].

În aceeași direcție merge și referirea din condacul 5(ζ[6-7]), care descrie cerința lui Moise de a fi înlocuit de cineva capabil pentru misiunea eliberării poporului ales din robia lui Faraon: ὡς εἶπεν οὖν Μωσῆς, προχείρισαι ἄλλον εἰς αὐτὸ τοῦτο, σωτήρ[35] vs. εἶπεν Μωυσῆς Δέομαι, κύριε προχείρισαι δυνάμενον ἄλλον (*Iș* 4, 13; *s.n.*).

Muntele Sinai este locul care primește „a lui Moise pași" (τὸ ὄρος τὸ Σινάτιον, λέγοντες, ὑπερέβαλες· ἐκεῖνο γὰρ ἐδέξατο τὰ τοῦ Μωσέως βήματα), dar și spațiul sacru unde „Legea s-a dat" (ἐν ἐκείνῳ νόμος ἦν)[36]. Este evident că poetul-teolog se referă în acest context la primirea Legii, descrisă în *Iș* 19-31, decât la imaginea vederii îngerului Domnului în rugul care nu se mistuia. Mai mult chiar, imnograful bizantin insistă pe trăsăturile

---

[34] Vezi: W.L. Petersen, *The Diatessaron*..., p. 177 (țin să-i mulţumesc aici lui Andrei Macar pentru analiza și traducerea textului sirian citat de W.L. Petersen). Într-un alt studiu dedicat relației dintre Roman Melodul și Efrem Sirul, același W.L. Petersen indica o nouă conexiune al acestui verset romaneic cu una din *memrele* Sfântului Efrem *la nașterea Domnului*. Vezi: W.L. Petersen, „Romanos and the Diatessaron: Readings and Method", în: *New Testament Studies* 29 (1983), p. 487.

[35] SRMC, 5:ζ[6-7], p. 37; RMH, *SC* 110, XVI:ζ[7-8], p. 246. RM *Imne*, p. 130.

[36] SRMC, 32:ιζ[9-11], p. 258; RMH, *SC* 283, XLVIII:ιζ[9-12], p. 168. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 140.

luminoase ale feței lui Moise, după ce acesta primise pentru a doua oară Legea. Spune, deci, cu multă emfază, în cadrul condacului 29:

ὥσπερ Μωσῆς ἐδοξάσθην· εἶδον γάρ, εἶδον, οὐκ ἐν ὄρει, ἀλλ' ἐν τῷ μνήματι, οὐχ ὑπὸ νεφέλην, ἀλλ' ὑπὸ σῶμα τὸν τῶν ἀσωμάτων δεσπότην καὶ τῶν νεφελῶν, τὸν πρὶν καὶ νῦν καὶ πάντοτε[37].	Ca Moise am fost slăvită, căci am văzut, da, am văzut nu în munte, ci în mormânt şi nu în nor, ci în trup pe al norilor Stăpân şi al celor netrupeşti, Cel ce a fost este şi va fi[38].

Sursa de inspirație pentru Melodul bizantin este în mod sigur *Iș* 34, 29 și 34, 35, unde textul biblic precizează că καταβαίνοντας δὲ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους, Μωϋσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ... καὶ εἶδον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὸ πρόσωπον Μωϋσέως ὅτι δεδόξασται („în timp ce el cobora de munte, Moise nu știa că înfăţișarea chipului său a prins să strălucească... și fiii lui Israel vedeau că faţa lui Moise era plină de slavă”[39]). Ca și în cazul anterior, Roman schimbă doar timpul verbal (ἐδοξάσθην vs. δεδόξασται), nu și conținutul teologic pe care vrea să-l transmită pasajul biblic[40]. Dintr-o altă perspectivă, alte pasaje întâlnite în același context romaneic (οὐχ ὑπὸ νεφέλην[41] și ἀλλ' ὑπὸ σῶμα[42]) indică două ocurențe biblice, și anume *Iș* 19, 9 și 33, 18-23, unde se vorbește atât despre prezența lui Dumnezeu într-un „stâlp de nor” (ἐν στύλῳ νεφέλης), cât despre dorința lui

---

[37] SRMC, 29:ιδ[3-6], p. 229; RMH, *SC* 128, XL:ιδ[3-7], p. 402-404.

[38] RM *Imne*, p. 208.

[39] *Cf.* Cristian Bădiliță et al. (eds), *Septuaginta*, vol. 1: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Polirom, Iași, 2004, p. 285-286.

[40] *Cf.* RM, *SC* 128, p. 403 (nota 2): „Τὸ πρόσωπον Μωϋσῆ δεδόξασται (Ex. 34, 35) ne signifie pas seulement que Moïse a été glorifié, mais que, lorsque Moïse redescendit du Sianï où il avait parlé à Dieu, son visage émettait des rayons d'un éclat tel qu'on n'osait l'approcher”.

[41] SRMC, 29:ιδ[5], p. 229; RMH, *SC* 128, XL:ιδ[5], p. 402. RM *Imne*, p. 208.

[42] SRMC, 29:ιδ[5], p. 229; RMH, *SC* 128, XL:ιδ[5], p. 402. RM *Imne*, p. 208.

Moise de a vedea „slava lui Dumnezeu". Dacă Moise *nu a văzut* fața lui Dumnezeu, ci numai spatele Său (τὰ ὀπίσω μου, *Iș* 33, 23), în antiteză, Roman arată că, la mormânt, Maria Magdalena *L-a văzut în trup* pe „Cel ce dinainte [de toate], pe Cel de acum și pe Cel dintotdeauna" (τὸν πρὶν καὶ νῦν καὶ πάντοτε[43]). Cu alte cuvinte, Melodul bizantin vede în imaginea Mariei Magdalena antitipul autentic al lui Moise, de vreme ce ea s-a bucurat de aceeași „slăvire" ca și Moise, iar chipul ei, văzând „Chipul-chipului" înviat, radia de lumina Învierii.[44]

În privința plăgilor aduse asupra lui Faraon și, implicit, asupra Egiptului, imnograful nu uită să amintească realitatea că prin toiagul lui Moise[45] s-au înfăptuit toate aceste pedepse îndreptate împotriva Egiptului: Μωσῆς δι᾽ αὐτοῦ ἐδοξάσθη, τὴν ῥάβδον καθάπερ σκῆπτρον λαβών, ἡ Αἴγυπτος δὲ ταῖς πληγαῖς ταῖς ἐξ αὐτοῦ ὥσπερ βαθείαις πηγαῖς ἐμπεσοῦσα πνίγεται[46]. Melodul merge și mai departe în identificarea plăgilor. Deși în textele sale poetul bizantin nu amintește expres de fiecare plagă îndreptată împotriva Egiptului, în condacul 48, închinat pildei celor zece fecioare, Roman se folosește de plăgile Egiptului pentru a le identifica cu evenimentele istorice din epoca sa, și anume, cu greutățile întâmpinate de cetatea Constantinopolului în datele de 9 iulie 552 și 15 august 555.[47] Penița lui Roman descrie sub o dublă conotație relația vetero-testamentară a plăgilor împotriva egiptenilor cu necazurile bizantinilor. Pe de o parte, plăgile Egiptului sunt acum identificate în manieră metaforică cu războaiele (τῶν πολέμων) și cutremurele (σεισμῶν)

---

[43] SRMC, 29:ιδ[6], p. 229; RMH, *SC* 128, XL:ιδ[7], p. 404. RM *Imne*, p. 208.

[44] TGK, p. 95.

[45] Vom dezvolta problematica tipologică a toiagului lui Moise, precum și a Mării Roșii, în subcapitolul 2 al prezentului studiu.

[46] SRMC, 22:ιγ[6-8], p. 169-170; RMH, *SC* 128, XXXVIII:ιγ[6-8], p. 302. RM imnele SS, p. 305. *Cf.* Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία...*, p. 166.

[47] Această identificare o face pentru întâia oară Paul Maas, în studiul său: „Die Chronologie der Hymnen des Romanos", în: *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), p. 7-8. *Cf.* TGK, p. 92, 124-125.

care măcinau Imperiul bizantin al secolului al VI-lea (48:θ[1-6]). Locuitorii cetăţii-capitală, care se adunau în pieţele metropolei (48:ια[14]), erau preocupaţi mai cu seamă de petreceri, „de mâncare, băutură şi de joc" (τὸ φαγεῖν, πιεῖν καὶ παίζειν; 48:ια[13]), decât de gândul că, prin cutremurul îndreptat împotriva lor (48:ια[7]), ei sunt pedepsiţi de însuşi „biciul lui Hristos" (48:ια[6]). Pe de altă parte, însă, Roman este preocupat să evidenţieze şi raportarea pnevmatică – cunoscută de altfel de la Părinţii precedenţi epocii sale – asupra evenimentelor vetero-testamentare din viaţa lui Moise. Astfel, Roman creează patru paralelisme:

> Marea Roşie, în care s-au înecat egiptenii, simbolizează „iadul/ Gheena" (γέεννα; 48:θ[9-10]);
>
> Iudeii, robiţi de egipteni în vechime, acum sunt „înlocuiţi" de bizantini, acest „Israel al lui Dumnezeu" (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ; 48:ι[5])[48];
>
> Faraonul şi sclavia sa din vechime sunt identificate cu diavolul şi cu robia pe care o aduce acesta asupra oamenilor prin sălăşluirea noastră în starea de păcat (48:ι[1-3]);

[48] Problematica identificării bizantinilor cu „Israelul lui Dumnezeu" trebuie foarte bine lămurită în cadrul condacelor romaneice. Nu este singurul caz în care Roman Melodul ajunge la această identificare. Condacele 1:ιγ[4-8]; 5:ι[6-10]; 23:κα[3-4]; 20:κα[3-4] sunt tot atâtea ocurenţe unde Roman clarifică problematica relaţiei dintre iudei şi creştinism. În mod cert, prin această exprimare (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ), marele Melod are în vedere pe toţi creştinii, de vreme ce aceştia din urmă sunt „noul Israel". Ideea a pornit fără doar şi poate de la Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful în cadrul celebrului său dialog cu iudeul Trifon. Într-un mod fericit, Alexandru S. Korakidis „soluţionează" această perspectivă romaneică: „ἐφ' ὅσον δὲ αἴρονται τὰ κλειστὰ προνόμια τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ὡς περιουσίου λαοῦ τοῦ Θεοῦ διὰ τὴς ἀρνήσεως τοῦ παλαιοῦ Ἰσραὴλ ὡς λαοῦ τοῦ Θεοῦ, ὑποστηρίζεται πλέον ὅτι ἡ ζῶσα πίστις καὶ ζῶσα σχέσις οἱουδήποτε ἀτόμου καὶ λαοῦ πρὸς τὸν Θεὸν φέρουν πρὸς αὐτοὺς τὰ αὐτὰ πρὸς τὸν ἐκλεκτὸν λαὸν τοῦ θεοῦ δικαιώματα: «ὁ λαός σου γὰρ ὄντως εἰσὶν οὗτοι οἷς ἐγνώσθης» (1στ9). Πρὸς τοῦτο δὲν ἀποκλείονται καὶ οἱ ἐκ τῶν Ἰουδαίων τυχὸν πιστοὶ εἰς τὸν Ἰησουν Χριστόν" (Αλεξάνδρου Σ. Κορακιδη, *Το πρόβλημα της καταγωγής του Ρωμανού του Μελωδού*, Συστιματική έρευνα του θέματος εκ των πηγών και εκθέσις των αντικημιτικών στοιχείων των κοντακίων, Αθήναι, 1971, p. 35).

Egiptul este considerat „inima tare și neascultătoare, inima care se înfricoșează de îndată ce vin suferințele și cum se îndepărtează, se face iarăși aspră" (καρδίαν πτοουμένην ἐπελθούσης τῆς θλίψεως, ἀπελθούσης δὲ αὐτῆς τραχυνομένην, ἥνπερ ἐσχήκαμεν; 48:ι[11-15]).[49]

Din cele prezentate mai sus, se poate observa că Melodul nu a fost preocupat să utilizeze textul biblic în sensul literal, ci să realizeze un *aggiornamento* al evenimentelor vetero-testamentare, „aplicat" epocii și situației istorice, pe care el însuși o experia. Dintre toate plăgile îndreptate asupra egiptenilor, imnograful preia doar „întunericul beznă" (σκότος γνόφος) amintit în *Iș* 10, 21-23 și 14, 20. Așa cum am analizat în cele de mai sus, întunericul (σκότους) dobândește în poemele teologice ale lui Roman o erminie bivalentă: *duhovnicească (metafizică)*, și anume, întunericul adus de trăirea în cadrele macerării noastre sub presiunea păcatelor și *fizică*, de referire la eclipse de soare, prezente în epoca sa.

În multe ocurențe, Melodul bizantin amintește despre un alt eveniment din biografia lui Moise, și anume, despre despărțirea Mării Roșii cu toiagul și trecerea ca pe uscat a poporului lui Israel. Cele cinci poeme teologice[50], în care este amintit acest eveniment istoric, atestă realitatea că, prin toiagul lui Moise, marea s-a despărțit[51] și s-a făcut uscat, iar apoi iarăși mare[52] (*cf. Iș* 14, 21; 14, 29) și că, prin același toiag, poporul iudeu a fost scos din Egipt[53]. Din nou, marele imnograf nu este preocupat să redea cu acribie textul biblic, ci avându-l drept suport, el caută

---

[49] SRMC, 48:ι[11-15], p. 415; RMH, *SC* 283, LI:ι[7-10], p. 310-312. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 208-209.

[50] Vezi condacele: 22 (ε[9-10]), 25 (ια[5]), 36 (θ[2/4]), 48 (θ[9-10]), 53 (ζ[1-2]).

[51] SRMC, 22:ε[6-8], p. 169-170; 36:θ[2/4], p. 284; RMH, *SC* 128, XXXVIII:ε[6-8], p. 302; *SC* 110, IX:θ[2/4], p. 30. RM imnele SS, p. 301; RM, *Imne*, p. 184.

[52] SRMC, 36:η[7-8], p. 284; 53:ζ[1-2], p. 456; RMH, *SC* 110, IX:η[8], p. 28; *SC* 283, LII:ζ[1-2], p. 352. RM *Imne*, p. 184.

[53] SRMC, 22:ε[9-10], p. 166; RMH, *SC* 128, XXXVIII:ε[9-10], p. 292. RM imnele SS, p. 301.

aspectele de natură spirituală, așa cum o face în cazul identificării iadului cu Marea Roșie (48:θ[10]).[54]

În continuarea acestui eveniment, poetul-teolog amintește lapidar și de Mariam proroci̦ta, sora lui Moise și Aaron. Cadrul narativ prezentat în *Iș* 15:20 este amintit doar în condacul 25 (ια[5]) și este legată de coborârea lui Hristos la iad și de mesajul adus prin Învierea Sa. Cu alte cuvinte, cântecul proroci̦tei Mariam este o imagine tipologică a învierii lui Hristos asupra morți̦i[55]:

Ῥαπιζόντων δὲ τούτων τὴν μορφήν μου	Cu prorociile ei fața păLmuindu-mi,
προφητείαις, ψαλμοῖς, καὶ ὑμνῳδίαις	cu psalmi și cu cântări,
ἀνεφύησαν καὶ γυναῖκες προφητεύουσαι, ἐμου κατορχούμεναι·	s-au ridicat femeile ce proroceau,
καὶ τούτων μὲν ἡ πρώτη Μωϋσέως ἦν ἡ σύγγονος σκιρτῶσα καὶ	săltând cu dănțuire împotrivă-mi;
δονοῦσα τῇ χειρὶ αὐτῆς τὸ τύμπανον, ὃ καὶ πρώην ἐπέφερε,	și întâia dintre ele era sora lui Moise
καὶ ὥσπερ ἄλλην ἐρυθρὰν διελθοῦσα μου τὰ δώματα τερπνῶς	săltând și dând cu mâna în timpanul
ἐτυμπάνιζεν·...	pe care îl purtase mai înainte;
τὸν Ἅιδην ἐδαφίσας ἀνέστη ὁ κύριος[56].	și, ca pe o altă Mare Roșie trecându-mi prin cămări,
	cu veselie a bătut timpanul...
	Că iadul dezarmându-l, Domnul a Înviat[57].

O dilemă în prezentarea diacronică a evenimentelor din viați̦a lui Moise ne este dată de relatarea romaneică „a râului în pustie” (ἐν ἐρήμῳ ποταμὸν; 5:δ[1])[58] și a apei pe care „de demult în pustiu evreii au gustat-o” (τοῦτο γὰρ πρώην ἐν τῇ ἐρήμῳ οἱ ἐξ Ἑβραίων

[54] SRMC, 48:θ[9-10], p. 414-415; RMH, *SC* 283, LI:θ[6-7], p. 310. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 208.

[55] Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδου, *Ἡ περὶ τοῦ λόγου θεολογία...*, p. 138 (republicare: Idem, *Τὰ περί τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ...*, p. 165).

[56] SRMC, 25:ια, p. 191; RMH, *SC* 128, XLII:ια, p. 470. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 238.

[57] Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne*, p. 238.

[58] SRMC, 5:δ[1], p. 35; RMH, *SC* 110, XVI:δ[1], p. 240. RM *Imne*, p. 127.

ἦραν; 9:θ[8])[59]. Ambele formule poetice ar putea avea drept sursă de inspirație trei pasaje vetero-testamentare, și anume, *Iș* 15, 25, 17, 6 și *Nm* 20, 11. În prima trimitere biblică, Moise îndulcește râul Mera din pustiul Sur, în timp ce celelalte două trimiteri amintesc de același eveniment, și anume, de scoaterea apei din stânca de pe Horeb, prin lovirea cu toiagul. Deși ediţiile critice ale condacelor romaneice nu ne oferă nici un indiciu la care anume dintre cele două narațiuni se referă Roman, unele traduceri contemporane înclină doar spre ultimele două trimiteri *Nm* 20, 11.[60] Aceste aspecte tehnice nu ar avea o foarte mare relevanță, dacă nu ar trebui să plasăm cronologic evenimentul hrănirii cu mană a poporului evreu, de care amintește Roman doar în condacele 19 (σ^2) și 37 (σ^1). În ambele ocurenţe, Roman preferă să oferă un conținut hristologic acestui episod vetero-testamentar, spunând cu emfază: ὁ γλυκὺς οὐρανόθεν νῦν κατῆλθον ὡς τὸ μάννα[61]. Este posibil, oare, ca inserarea adjectivului πικρὰν (*amar*; deși este folosit de imnograf pentru a descrie ziua pătimirii lui Hristos) la începutul strofei a șasea din condacul 19 și introducerea în versetul următor a manei să fie un indiciu că râul din pustie este de fapt râul Mera, din care evreii n-au putut să bea pentru că era amar (πικρὸν γὰρ ἦν; *Iș* 15, 23)? Poate fi susținută ipoteza că Roman urmează linia cronologiei din *Iș* 15-16 sau este

---

[59] SRMC, 9:θ[8], p. 67; José Grosdidier de Matons (ed), *Romanos le Mélode,* p. 338. RM imnele SS, p. 239.

[60] Vezi: *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, I: On the Person of Christ, translated and annotated by Marjorie Carpenter, Univeristy of Missouri Press, Columbia, 1970, p. 51, nota 4; *Romanios Melodos. Die Hymnen*, übersetzt und erläutert von Johannes Koder, Erster Halbband, Bibliothek der griechischen Literatur 62, A. Hiersemann, Stuttgart, 2005, p. 385, nota 9; *Romano il Melode*, Kontakia/1, introduzione di Viviana Mangogna, traduzione e note di Ugo Trombi, Collana di Testi patristici 197, Città Nouva, Roma, 2007, p. 180, nota 3; RM *Imne*, p. 127, nota 194.

[61] SRMC, 19:σ^2, p. 144; RMH, *SC* 128, XXXV:σ^2, p. 166. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imnele pocăinței*, p. 145. Vezi, de asemenea, și condacul 37: SRMC, 37:σ^1, p. 291; RMH, *SC* 110, XII:σ^1, p. 124. RM *Imne*, p. 102.

doar o simplă coincidenţă, de vreme ce în condacul 22 (ιε[1-2]) poetul aminteşte direct de îndulcirea râului Mera (τῷ Μωϊσῇ ὁ δεσπότης ξύλον ὃ ἐγλύκανε ποτὲ τὸ ὕδωρ εἰς Μέρραν)?[62]

Mult mai pe larg, marele imnograf descrie naraţiunea biblică din *Iş* 17, 8-13, unde este amintită biruinţa lui Isus Navi asupra lui Amalek la Raphidin, prin ajutorul lui Moise. Roman este interesant de valenţele spirituale ale biruinţei poporului ales asupra lui Amalek şi le „transplantează" asupra celor 40 de mucenici din Sevasta Armeniei în cadrul muceniciei lor. Accentuează, deci, Roman în cadrul condacului 58 (ια[1-11]), spunând următoarele:

Ῥωμαλέος ὁ τρόπος τῶν ἀθλοφόρων·	Chipul cel puternic al învingătorilor
παρατάξαντο κατὰ τῶν ἀντιθέων,	s-a opus celor lipsiţi de Dumnezeu
ὥσπερ παρετάξατο ὁ Μωσῆς	după cum Moise împotriva lui
πρὸς τὸν Ἀμαλὴκ	Amalek s-a împotrivit,
ἀτενίζων πρὸς κύριον	către Domnul privind,
πετάσας ἐν τῷ ὕψει τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν	mintea şi inima spre cele înalte ridicându-le,
σὺν ταῖς χερσὶ καὶ πᾶσαν τὴν αἴσθησιν	împreună cu mâinile şi toate simţirile.
καὶ οὗτος ἀρτίως παραπλησίως ἐδείχθη	Şi acum aceeaşi apropiere se petrece:
πετάσας χεῖρας σὺν τῇ καρδίᾳ	şi-au întins mâinile şi inima,
καὶ ἀτενίζων τῷ ἐν ὑψίστοις·	privind pe Cel dintru înălţime.
ἐκεῖνον ὑπεστήριζον Ἀαρὼν καὶ Ὧρ, ὡς ἔγνωμεν·	Pe acela, după cum spune Scriptura, l-au susţinut Aaron şi Or, iar
ὤφθη Μωσῆς νικητὴς ἐκδιδάσκων ἅπαντας ἀτενίζειν θεῷ...[63].	pe ei i-a sprijinit credinţa, nădejdea, după cum ştim. Moise s-a arătat învingător şi învaţă pe toţi în Domnul să umble şi la El să se întoarcă... (traducerea ne aparţine).

[62] SRMC, 22:ιε[1-2], p. 170; RMH, *SC* 128, XXXVIII:ιε[1-2], p. 304. RM imnele SS, p. 306.
[63] SRMC, 58:ια[1-11], p. 501.

Dacă relatarea biblică este urmată cu exactitate, mult mai interesantă ni se pare identificarea tipologică din cuvintele encomiastice ale lui Roman că Aaron și Or sunt imagini prefigurative ale credinţei și nădejdii, pe care s-au consolidat cei 40 de martiri și, prin urmare, orice creștin în propria pătimire spre mântuire.

Încă două evenimente marcante din viaţa lui Moise sunt descrise în mod lapidar de Melod. Este vorba, aşadar, despre înălţarea șarpelui de aramă și cerinţa lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu mai înainte de finalul vieţii. În prima situaţie, poetul bizantin caută să indice din nou perspectivele hristologice ale înălţării șarpelui de aramă (*Nm* 21, 8-9). Melodul nu este interesat să prezinte întregul eveniment biblic, ci îl substituie pe Moise cu Hristos și exprimă în mod clar că Logosul dumnezeiesc este Cel care, de dragul oamenilor, a înălţat șarpele pe lemn (δι' ὑμᾶς γὰρ ὡς ὄφις ἐγὼ ὑψώθην)[64]. În aceeași nuanţă ermineutică poate fi înţeleasă și înlocuirea versetului din *Nm* 21, 9 („dacă un șarpe mușca vreun om, acela privea către șarpele de aramă..."). Este marele talent al poetului eclesiastic de a regândi textul sacru[65] și de a pune în gura lui Moise adevăruri soteriologice. Dacă șarpele înălţat pe lemn oferea viaţă evreilor în vechime, peste secole, urmașii lui Moise vor privi cum este înălţată pe cruce spre mântuirea tuturor însăși Viaţa: Μωσῆς δὲ τοιοῦτο τῷ Ἰσραὴλ εἶπεν ὅτι· μέλλεις βλέπειν ἐπὶ ξύλου τὴν ζωήν[66].

---

[64] SRMC, 31:ιε[2], p. 246; RMH, *SC* 283, XLVII:ιε[5], p. 108.

[65] Realitatea aceasta este pe deplin surprinsă de numeroși romanologi. Ne vom mulţumi să indicăm aici doar opinia reușită a lui Alexandru S. Korakidis: „Roman, prin prelucrarea pe care o face izvoarelor sale, le prescurtează și le adaptează în mod poetic în strofele sale. Pornind de la un pasaj împrumutat, îl dezvoltă în mod liber la nivel ideologic, textual, îl dramatizează prin dialoguri vii, prin monologuri, prin descrieri vii, astfel încât nimeni nu poate să acuze originalitatea sa sau dezvoltarea sa plastică..." (vezi: Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδη, *Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ ὕμνος...*, p. 23; republicare: Idem, *Τὰ περί τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ...*, p. 527).

[66] SRMC, 19:ιε[7-8], p. 148; RMH, *SC* 128, XXXV:ιε[7-8], p. 182. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imnele pocăinţei*, p. 151.

Ultimele evenimente din această *Vita Moses* romaneică fac referire la atitudinea ostilă a poporului iudeu asupra lui Moise și turnarea unui viţel de aur de către Aaron, alături de dorinţa arzătoare a lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu. Astfel, în prima secvenţă lirică, autorul, fundamentându-se pe textul din *Iș* 32, 1-4, îi numește pe cei din poporul ales, care s-au prosternat în faţa viţelului de aur, drept „fiii lui Veliar" (οἱ φίλοι Βελίαρ; 16:ε[7])[67]. Mult mai extinsă este prezentată auditoriului dorinţa arzătoare a lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu:

Πάνυ θαρρῶν ἀγαπάσθαι Μωσῆς	Încredinţându-se foarte că este
ἐζήτει τὸν ἀγαπῶντα ἰδεῖν	iubit,
καὶ ἔλεγε μεθ' ἱκεσίας· Εἰ	Moise cerca să vadă pe Cel ce îl
ἠγάπησας με, σεαυτόν μοι	iubea
ἐμφάνισον.	și Îi zicea în rugăciune:
ὅμως οὐκ ἠξιώθη ὄψεως, ἀλλὰ	De mă iubești, Însuți Te arată mie.
νώτου, καὶ αὐτὸ οὐκ εἰς τέλειον·	Dar nu s-a învrednicit să vadă
ὀπὴ γὰρ ἦν μικρὰ δι' ἧς εἶδεν ὃ	faţa Lui, ci numai spatele, și nici
εἶδεν[68].	aceasta pe deplin.
	Căci era mică crăpătura stâncii
	prin care a văzut câte a văzut[69].

Deși Roman este atașat de textul biblic din *Iș* 33, 13-23, cu toate acestea, el preferă anumite substituiri. Relaţia existentă dintre Moise și Dumnezeu este în compoziţia teologică a lui Roman una a iubirii, care se fundamentează, deci, pe dragostea dintre Creator și creatură. Cel ce este iubit (ἀγαπῶντα) dorește să-L vadă faţă către faţă pe Cel care îl iubește și pe care el însuși, la

---

[67] SRMC, 16:ε[7], p. 118; RMH, *SC* 128, XXXII:ε[8], p. 36. RM imnele SS, p. 269. Despre atitudinea ostilă a poporului ales faţă de Moise, vezi și condacul 48: SRMC, 48:ι[9], p. 415; RMH, *SC* 283, LI:ι[6], p. 310. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 208. *Cf.* Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία...*, p. 166.

[68] SRMC 6:σ[1-4], p. 44; RMH, *SC* 110, XVII:σ[1-5], p. 278.

[69] RM *Imne*, p. 146.

rândul său, Îl iubește (ἠγάπησας). La nivel textual, poetul *(pre) schimbă* „harul" (χάριν; *Iș* 33, 13) în iubire și o prezintă ca bază pentru revelația lui Dumnezeu.

2. Moise şi evenimente legate din viaţa sa ca tipologie

Dacă pentru întreaga *Vita Moses* am făcut apel la versurile poetice din cadrul a 18 condace romaneice, mult mai reduse sunt acele strofe care fac referire directă la relația tipologică dintre Moise și Hristos sau de actele soteriologice[70]. După R.J. Reichmuth, doar trei condace romaneice vorbesc direct despre tipologie (22, 36 și 37), unind imaginile vetero-testamentare cu împlinirea lor în Noul Legământ. Astfel, toiagul lui Moise este tip al Crucii (22:ε$^{9-12}$; ιγ$^{6-8}$); din nou, toiagul său, alături de Marea Roșie și de rugul cel aprins sunt tipuri ale Fecioarei și al modului în care Rodul cel dumnezeiesc a rodit în pântecele Fecioarei (36:ι$^{7-8}$), iar rugul cel aprins și mana sunt tipuri ale lui Hristos și ale Fecioarei Maria (37:πρ$^{1-4}$; ε$^{1-6}$; σ^{1})[71]. Credem că lista propusă de însuși Reichmuth trebuie extinsă, ţinând cont de realitatea că însuși el amintește în mod clar despre imagini mozaice care au o raportare tipologică clară. Spre exemplu, Reichmuth amintește condacul 3 (ιε$^{8-12}$) unde Moise este *tip* al

---

[70] Pentru identificarea pe scurt a referirilor privind Moise și evenimentele din viaţa sa ca tipologie, vezi: RMH, p. 569-570; J. Grosididier de Matons, *Romanos le Mélode et la origines*..., p. 259; precum și în studiul nostru: „«From Adam to Moses»: the Typology of the Old Testament characters from the Kontakia of Romanos the Melodist and its Assessment on the *Great Canon* of Andrew of Crete", *Review of Ecumenical Studies* 7 (3/2015), p. 418-419 [traducere în limba română: „Tipologia Vechiului Testament în condacele lui Roman Melodul și Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul", în: Alexandru Ioniță (eds.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate*, Studia Oecumenica 10, Ed. Andreiană/ Presa Universitară Clujeană, Sibiu-Cluj-Napoca, 2016, p. 296-298].

[71] *Cf.* TGK, p. 91; Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδη, *Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ ὕμνος*..., p. 145 (republicare: Ἀλεξάνδρου Σ. Κορακιδη, *Τὰ περί τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ*..., p. 440).

lui Hristos în prezentarea evenimentului fugii Născătoarei de Dumnezeu în Egipt pentru salvarea Pruncului dumnezeiesc[72]. De asemenea, condacul 19 (σ^2) identifică atât de clar gustul cel dulce al manei din vechime (*Iș* 16, 31), oferită poporului ales în pustiul Sur, cu însuși numele „Cel dulce" (γλυκὺς) atribuit lui Hristos[73]. În privința condacului 37, trebuie să observăm clar că poetul eclesiastic identifică vasul de aur în care se păstra mana cu însuși trupul lui Hristos: ἡ στάμνος ἡ χρυσῆ Χριστοῦ τὸ σῶμα (37:γ^4)[74]. Prin această raportare și unire vetero-neo testamentară, Melodul încearcă să armonizeze poezia sa curentului neocalcedonian atât de cunoscut epocii sale[75]. Mai mult de atât, prin această icoană tipologică, Roman accentuează „într-o manieră reprezentativă, adevărul dogmatic că Logosul este Ipostas unic în Hristos, adică, după cum se redă în [condacul] 37 (γ^{4-5}), că subiectul unic al trupului lui Hristos este Dumnezeu Cuvântul"[76].

De asemenea, multe elemente din viața lui Moise sau obiecte în relație cu el au primit o identificare și o erminie tipologică în gândirea patristică. Nu trebuie uitat, deci, simbolismul rugului aprins ca prefigurare a fecioriei Maicii Domnului (2:ια$^{3-4}$; 36:ι$^{7-8}$; 37:ε$^{2-3}$), la care se adaugă chivotul în care era păstrată mana (δὲ ἡ κιβωτός; παρθένει τίκτει...; 37:γ^{6-7})[77], Ma-

---

[72] SRMC 3:ιε$^{8-12}$, p. 24; RMH, *SC* 110, XV:ιε$^{7-10}$, p. 222. RM imnele SS, p. 231. *Cf.* TGK, p. 92-93; Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία*..., p. 166.

[73] SRMC, 19:σ^2, p. 144; RMH, *SC* 128, XXXV:σ^2, p. 166. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imnele pocăinței*, p. 145. *Cf.* TGK, p. 109-110; Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία*..., p. 173.

[74] SRMC, 37:γ^4, p. 290; RMH, *SC* 110, XII:γ^5, p. 122. RM *Imne*, p. 101. *Cf.* TGK, p. 109-111.

[75] *Cf.* Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία*..., p. 174.

[76] Ι.Γ. Κουρεμπελε, *Ἡ χριστολογία*..., p. 174.

[77] SRMC, 37:γ^{6-7}, p. 290; RMH, *SC* 110, XII:γ^{6-7}, p. 122. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne*, p. 101. Această imagine și identificare tipologică a Fecioarei Maria cu chivotul este completată de un alt vers romaneic din cadrul *Imnului Acatist*. În acest condac, singurul de

rea Roșie (πῶς τῷ λαῷ θάλασσα ὤφθη ξηρὰ πάλιν δὲ θάλασσα; οὕτως γίνεται καὶ ἡ μήτρα σου; 36:η[6-8])[78] și toiagul lui Aaron care odrăslise, tip al rodirii lui Hristos în pântecele Fecioarei (ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν καὶ Ἰεσσαὶ τὴν Μαρίαν ἡ ἀνθοῦσα ἀγεωργήτως; 37:δ4-5; καὶ σὴν μητέρα λέγουσιν ἄνθος, ῥάβδον, κιβωτὸν τὴν σὲ φέρουσαν κόλποις; σ[3])[79]. În plus, dincolo de raportarea mariologică, Marea Roșie dobândește sub penița Melodului bizantin încă două simbolisme, și anume, cel al botezului creștin (53:ζ[1-4])[80] și al Învierii (25:ια[6-7])[81].

---

altfel care este rostit *in extenso* în cadrul vieții liturgice, Roman amintește în mod limpede în două pasaje despre această identificare tipologică dintre chivotul care păstra mana și Maica Domnului: χαῖρε, τροφὴ τοῦ μάννα διάδοχε și χαῖρε, κιβωτὲ χρυσωθεῖσα τῷ πνεύματι. Vezi: C.A. Trypanis (ed.), *Fourteen Early Byzantine Cantica*, 1:ια[14]; κγ[8], Wiener Byzantinistische Studien 5, In Kommission Bei Hermann Böhlaus, Wien, 1968, p. 34, 39. În opinia corectă, de altfel, a lui I.G. Kourembeles aceste sintagme romaneice demonstrează în mod cert că Roman a fost un inovator la nivel terminologic, ca să fie conform terminologiei hristologice neocalcedoniene din epoca sa. Vezi: Ιωάννης Γ. Κουρεμπελες, *Ρωμανοῦ Μελωδοῦ Θεολογική Δόξα. Σύγχρονη ἱστορικοδογματική ἄποψη καί ποιητική θεολογία*, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, [2]2010, p. 174-175, nota 40; trad. rom.: Ioannis G. Kourembeles, *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, trad. de Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 125, nota 40).

[78] SRMC, 36:η[7-8], p. 284; RMH, *SC* 110, IX:ι[8-9], p. 28. RM *Imne*, p. 184.

[79] SRMC, 37:δ[4-5]; σ[3], p. 291; RMH, *SC* 110, XII:γ[5-6]; σ[3-4], p. 122-124. RM *Imne*, p. 101-102.

[80] SRMC, 53:ζ[1-4], p. 456; RMH, *SC* 283, LII:ζ[1-4], p. 352. Traducerea românească ne aparține: „Iată mare văd din Marea Roșie pe cea care, chiar dacă s-a făcut oamenilor pământ uscat și bun de mers, nici nu i-a botezat, cum nici nu i-a scos din păcat. Aici, însă, a și adăpat, a și mântuit".

[81] SRMC, 25:ια[6-7], p. 191; RMH, *SC* 128, XLII:ια[5-7], p. 470. Trad. rom.: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, p. 238.

Concluzii

În cadrul literaturii romaneice contemporane, portretul lui Moise nu deține nici un studiu special. Realitatea aceasta este dublată și de faptul că însuși Roman Melodul nu a redactat nici un condac închinat lui Moise și evenimentelor vetero-testamentare din *Bios*-ul său, deși nu același lucru se petrece cu alte personaje din Vechiul Legământ, precum cu Avraam, Iosif, Ilie, etc. Schiţarea portretului lui Moise se poate realiza prin reîntregirea unui număr de 18 condace romaneice, unde imnograful bizantin vorbește direct sau indirect despre Moise și despre evenimentele legate din viaţa sa. În urma lecturării lor, am putut observa realitatea că poetul eclesiastic respectă în puţine versuri cronologia evenimentelor, alături de citarea exactă a textului LXX. În afara cazului din condacul 5(ζ^{6-7}), care descrie dorinţa lui Moise de a fi înlocuit de către altcineva, capabil pentru misiunea eliberării poporului ales din robia egipteană (*Iș* 4, 13), nu întâlnim nici o altă situaţie unde Roman preia în mod literal textul biblic. Dimpotrivă! În multe situaţii, el parafrazează[82] sau recreează/ recompune textul biblic sau identifică relaţia vetero și neo-testamentară prin intermediul protagoniștilor săi. În plus, poetul-teolog caută corespondenţe din viaţa lui Moise pentru evenimentele ce

---

[82] Vezi și opinia lui Panayotis Kanellopoulos, care descrie foarte corect modul în care Roman se raportează la textul biblic atunci când își redactează poemele sale: „Acolo unde trebuia să rămână fidel textelor sfinte, Roman a făcut o foarte bună parafrazare care era absolut necesară pentru fluidizarea textelor prin ritmul versurilor. Dar, acolo unde elogiază, fără să nareze în mod concret evenimente sfinte, el își lasă inspiraţia în mod liber spre alegerea cuvintelor și a imaginilor, arătându-se nu numai ca un poet remarcabil, ci ca un vrednic urmaș al poetului Pindar" (Παναγιώτη Κανελλοπουλου, *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, μέρος Ἀ, τόμος 1. Ἀπὸ τὸν Ἀυγουστίνο ὡς τὸν Μιχαήλ-Ἄγγελο, Ἀθήνα, 1966, p. 49-50). Pentru alte informaţii privind modul în care imnograful bizantin întrebuinţează și regândește pasajele biblice din perspectivă dramatică, vezi: RMH, p. 563; J. Grosididier de Matons, *Romanos le Mélode et la origines*..., p. 255.

se succed în epoca sa, după cum demonstrează atât de limpede cazul condacului 48.

Este evident, deci, pentru oricine că marele imnograf bizantin nu a fost interesat să citeze în mod exact pasaje scripturistice, ci avându-le drept fundament, a urmărit ţinta teologică a evenimentelor din *Vita Moses*. Din cele precizate mai sus, în cadrul subcapitolului 2, observăm că valenţele teologice ale lui Roman sunt întreite: el caută și identifică naraţiunile biblice din viaţa lui Moise cu viaţa și activitatea soteriologică a lui Hristos (= valenţe hristologice), după cum – urmând linia patristică formulată până în epoca sa – cu cele referitoare la Fecioara Maria (= valenţe mariologice) sau chiar cele referitoare la Sfintele Taine (= valenţe misteriologice). Așa cum am precizat deja, ajutându-ne și de literatura de specialitate romaneică, Marele imnograf adaptează și „transplantează" evenimentele biblice din viaţa lui Moise nevoilor teologice ale epocii sale, subliniind încă o dată susţinerea curentului teologic neocalcedonist.

Pentru marele poet eclesiastic, Moise ca *protagonist* al condacelor sale ajută la susţinerea subtilităţilor teologice (= dogmatice), și implicit, la susţinerea vieţii eclesiastice dinamice în Hristos, în timp ce anumite elemente biografice ale lui Moise, înţelese ca *realitate istorică*, sunt identificate cu acel *modus vivendi* al bizantinilor, acest „Israel al lui Dumnezeu" (48:1[5]).

Emoţii liturgice în imnele bizantine: condacul „La biruinţa Crucii” al lui Roman Melodul[1]

Andrew Mellas*

Reimagining Romanos the Melodist's On the Victory of the Cross*, this paper explores the relationship between cognition and emotion in performance of this hymn in Byzantium. It argues that the affective mysticism of Byzantine hymnody portrayed sacred music as a liturgical act that mirrored the heavenly choir of angels and shaped the passions of the singer's soul. Beginning with a brief overview of rhetoric, emotions and mystagogy in Byzantium, the paper then examines Romanos'* On the Victory of the Cross *and how its liturgical performance transformed emotions, placing them within an eschatological context. By reimagining the historical performance of Romanos' text – to the extent possible – this paper probes how hymnography and holy ritual embodied godly emotions, inviting the faithful to feel beyond their nature.*

Keywords: *Romanos the Melodist, Byzantine Hymnography, Emotions, Performance.*

În Imperiul Bizantin psalmodia și imnografia erau adesea înfățișate ca acte sacre, care reflectau corul ceresc de îngeri și configurau patimile sufletului cântărețului[2]. Un poem din se-

---

[1] Traducerea studiului s-a efectuat după originalul: Andrew Mellas, „Liturgical Emotions in Byzantine Hymns: Reimagining Romanos the Melodist's *On the Victory of the Cross*”, în: *Phronema* 32 (2/2017), p. 49-75, de către Alexandru Prelipcean. Mulțumim redacției jurnalului *Phronema* pentru generoasa apobare de a traduce textul în limba română.

* Andrew Mellas, The University of Sydney, The Medieval and Early Modern Centre, Honorary Associate. E-mail: andrew.mellas@sydney.edu.au.

[2] În lexicul bizantin, cuvântul grecesc pentru emoție este πάθος adesea tradus ca „pasiune”, dar nu sugerează emoţia extremă în sensul modern al cuvântului. Vezi: Alexander Kazhdan, Anthony Cutler, „Emotions”, în:

colul al VI-lea care a fost compus pentru – şi eventual cântat la inaugurarea Hagiei Sophia – înfăţişa o scenă liturgică în care psalmodia deştepta remuşcarea şi înăbuşea pasiunile demonice, „creând o plăcere prudentă pentru mântuire”[3]. Imnografi precum Roman Melodul i-au descris pe credincioşi „cântând cu îngerul (ψάλλοντες μετ’ ἀγγέλου) către Creatorul îngerilor”[4]. Potrivit lui Maxim Mărturisitorul, în comentariul său liturgic din secolul al VII-lea, *Mistagogia*, Liturghia a transformat emoţiile, plasându-le într-un context eshatologic[5]. În gândirea creştină bizantină, eshatologia nu era pur şi simplu un act viitor, ci o realitate prezentă, comemorată în Euharistie şi experimentată în Liturghie[6]. Atât corpul, cât şi mintea au jucat un rol intrinsec în acest eveniment liturgic. Persoana umană a fost prezentată

Alexander Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 691-692. Deşi urmăresc pe cercetători precum Richard Sorabji şi David Konstan în traducerea cuvântului grecesc πάθος ca emoţie, recunosc că trecerea de la pasiuni la emoţii din secolul al XIX-lea a psihologizat şi secularizat dimensiunile filozofice şi teologice ale primului. Vezi: Thomas Dixon, „Revolting Passions”, în: *Modern Theology*, 27 (2/2011), p. 298-312.

[3] *Condac la inaugurarea bisericii Sfintei Înţelepciuni* (24 decembrie 562). Vezi: C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Bohlau in Kommission, Wien, 1968, p. 146.

[4] *La cei trei tineri.* Vezi: Jose Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Melode, Hymnes. Tome I: Ancien Testament*, Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 396. Traducerea în limba engleză îmi aparţine.

[5] Vezi capitolul 24 în: George C. Berthold, *Maximus Confessor: Selected Writings*, Paulist Press, New York, 1985, p. 206-213. Pentru textul grecesc, vezi: *Maximi Confessoris Mystagogia, una cum latina interprelatione Anastas ii Bibliothecarii*, edita a Christian Boudignon, Corpvs Christianorvm Series Graeca 69, Brepols, Turnhout, 2011, p. 55-71. După cum comentează Andrew Louth, „proclamarea Evangheliei” marchează „sfârşitul istoriei”, iar tot ceea ce urmează are loc în „veacul ce urmează”. Vezi: Andrew Louth, „The Ecclesiology of Saint Maximos the Confessor”, în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 4 (2/2004), p. 114.

[6] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983, p. 218-220.

ca „biserică mistică" în care naosul era trupul, iar sufletul era altarul:

> În sfârșit, prin jertfelnicul minții (διὰ θυσιαστηρίου τοῦ νοῦς), el cheamă tăcerea care abundă în cântec spre adâncurile cele mai interioare ale rostirii nevăzute și necunoscute ale divinității printr-o altă tăcere, bogată în vorbire și în glas[7].

În timp ce patimile depravate au desfigurat frumusețea minții, cântecul liturgic a căutat să suscite emoții binecuvântate, care i-ar putea trezi mintea și restabili sfințenia[8]. Într-adevăr, dimensiunile mistice și teologice ale cultului și ale sentimentului liturgic au implicații intrigante pentru istoria emoțiilor din Bizanț, perturbând modernul impas între argumente pentru emoțiile biologice, deci universale, și emoțiile construite social.

Relația dintre cunoaștere și emoție în Bizanț poate fi una periculoasă pentru un public modern. Deși bizantinii au moștenit conceptele grecești antice ale minții sau ale intelectului (νοῦς), văzându-l ca fiind cea mai înaltă funcție a sufletului (ψυχή) – în contrast cu ideea stoică a emoțiilor ca mișcare irațională a sufletului – nu era clar dacă mintea era distinctă de suflet[9]. Conform antologiei literaturii spirituale cunoscută sub numele de *Filocalia*, intelectul locuiește în adâncul sufletului și este ochiul

---

[7] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter 4; vezi: G.C. Berthold, *Maximus the Confessor*, p. 190; C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 19.

[8] Această temă este evidentă în *Canonul cel Mare* al lui Andrei Criteanul. Vezi: Kallistos Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, Faber, Boston, 1978, p. 370-418. Apare, de asemenea, mai devreme, cum ar fi în *Omiliile la Psalmi* ale Sfântului Vasile cel Mare. Pentru fragmentele relevante, vezi: James McKinnon (ed.), *Music in Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 65-67.

[9] Despre influența obișnuită a stoicismului asupra Creștinismului timpuriu, vezi: Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 343-400.

inimii[10]. Într-adevăr, pentru bizantini, inima nu era doar un organ fizic, ci legătura minții, trupului și a sufletului[11]. Inima a fost „primul organ rațional al trupului", unde „se găsesc mintea și toate gândurile sufletului"[12]. De asemenea, această înțelegere a inimii a apărut și într-un context liturgic în care drama sacră[13] nu a fost pur și simplu închinare intelectuală, ci chemare a credincioșilor de a-și „îndoi genunchiul [inimii]" (κλίνομεν γόνυ καρδίας ἡμῶν)[14]. Imnele bizantine au înfățișat „pasiunile cele fericite" (πάθη μακάρια)[15] ca o mișcare a sufletului care a îmbrățișat trupul și a însoțit mintea.

Acest studiu explorează relația dintre cunoaștere și emoție în interpretarea imnelor liturgice și în mistica afectivă a imno-

---

[10] G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware (eds.), *The Philokalia: The Complete Text*, 4 vols. Faber and Faber, London, 1979-1995. De remarcat este și faptul că bizantinii făceau distincție între intelect și rațiune (διάνοια). În timp ce acesta din urmă a fost esențial în adunarea cunoștințelor, intelectul a fost cel care surprinde realitățile divine.

[11] Tradiția monahală și isihastă considera centrul ființei psihosomatice a omenirii ca fiind inima. Vezi: John Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 69-72. Vezi, de asemenea: David Bradshaw, „The Mind and the Heart in the Christian East and West", în: *Faith and Philosophy*, 26 (5/2009), p. 576-598.

[12] Gregory Palamas, *Triads* I.2.3 în: John Meyendorff (ed.), *Gregory Palamas: The Triads*, Paulist Press, New York, 1983, p. 43.

[13] După cum a susținut Andrew Walker White, ritualul creștin din Bizanț a fost post-teatral. Creștinismul a respins arta prefăcătoriei și a condamnat teatrul, alegând să creeze un nou mod de spectacol. Deși este tentant să înfățișăm practicile liturgice ale creștinismului ca reîncărcare teatrală a narațiunii biblice a mântuirii, ritul bizantin nu a fost o încercare de a provoca aprecierea estetică a unui public. Imnele liturgice nu erau pur și simplu o amintire a evenimentelor biblice sau o expunere teatrală a lucrurilor divine, ci adoptarea unei drame sacre care a creat un spațiu de participare pentru credincioși în taina mântuirii. Vezi: Andrew Walker White, *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 5.

[14] Din a șaptea cântare a canonului care însoțește *Imnul Acatist* în Triod. Vezi: K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 440. Pentru textul grecesc al *canonului*, vezi: *PG* 105:1020-1028.

[15] *Triads* II.2.12; vezi: John Meyendorff, *Gregory Palamas: The Triads*, 51.

grafului bizantin. După câteva scurte observații asupra retoricii, emoțiilor și mistagogiei din Bizanț, vom examina un imn al lui Roman Melodul intitulat *La biruința Crucii*. Un element important al acestei investigații va fi exrcițiul de reimaginare – pe cât posibilă – a modului în care era efectiv interpretat textul lui Roman Melodul. La urma urmei, bizantinii au experimentat imnele ca parte a unui eveniment liturgic în care spațiul sacru, peisajul auditiv și ritualul au fost infuzate cu un sens[16]. Imnografia și ritualul sfânt întruchipau emoțiile cele mai evlavioase în intriorul procesului liturgic mistagogic.

Câteva remarci asupra metodologiei

Lumea emoțională a Bizanțului nu este lumea noastră. Nici poveștile sale de viață, prin folosirea primei persoane, nu sunt neapărat o reflectare autentică a sentimentului bizantin[17]. În locul documentelor *ego*-ului, această lucrare folosește imnografia ca material sursă pentru explorarea istoriei emoțiilor din Bizanț. Până la urmă, literatura este arhiva principală pentru studiul emoțiilor[18]. Iar prin imnele liturgice, cu bogatul lor vocabular de simțire și ritualul exuberant, emoțiile textualizate au intrat în istorie[19]. Emoțiile au devenit semnificative într-un

---

[16] Bizantinii vedeau ordinea cultului lor – și a societății lor extrem de ritualizate – ca imagini ale lumii cerești. Vezi: Robert F. Taft, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw it*, InterOrthodox Press, Berkeley, 2006, p. 134.

[17] Simeon Noul Teolog, împăratul bizantin Mihail Paleologul, Nichifor Blemmydes și Ioan Cantacuzino sunt câteva dintre puținele exemple de narațiuni de viață, povestite la persoana I singular.

[18] Sarah McNamer, „Feeling", în: Paul Strohm (ed.), *Oxford Twenthy-First Centwy Approaches to Literature: Middle English*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 242.

[19] Pentru a fi siguri că „vorbele [din imn] sunt sentimentele", este esențial să combinăm analiza textuală cu „considerațiile despre ceea ce este posibil să fi fost văzut, auzit, atins sau chiar gustat în momentul interpretării unui text". Vezi: S. McNamer, „Feeling", p. 247-248.

„câmp afectiv”[20] în care publicul a întâlnit textul imnografului și protagoniștii lui în mijlocul experienței imnelor. Într-adevăr, așa cum au argumentat adesea cercetătorii, „întotdeauna în Bizanț au fost mult mai mulți ascultători decât cititori”[21].

Literatura existentă despre emoții în Bizanț a trecut în mare parte cu vederea modul în care imnele au dramatizat sentimentul și a abordat emoțiile ca niște creaţii „ideatice”, mai degrabă decât fenomene încarnate[22]. Trasarea unei istorii a emoțiilor în Bizanț presupune explorarea modului în care sentimentul este înscenat și întruchipat în cadrul unui act public[23]. Dintre toate ritualurile care se practicau în Bizanț, Liturghia a fost cea mai sacră. Exercițiul de reimaginare a „condițiilor istorice ale interpretării unui text” – în acest caz, modul în care a fot interpretat un imn în cadrul Liturghiei – este un efort mai roditor decât simpla analiză a textului unui imn[24]. O considerație importantă este performativitatea textului[25].

Deși este dificil să reconciliezi perfect abordările moderne despre *performance* cu epoca medievală și contextul liturgic bizantin, ideea de performativitate era deja prezentă în Bizanț. Bissera Pentcheva consideră că actul „performativ” angrenează

---

[20] Oliver J.T. Harris, Tim Flohr Sørensen, „Rethinking Emotion and Material Culture”, în: *Archaeological Dialogues*, 17 (2/2010), p. 150-151.

[21] Emmanuel Bourbouhakis, „Rhetoric and Performance”, în: Paul Stephenson (ed.), *The Byzantine World*, Routledge, New York, 2010, p. 175.

[22] Sophie V. Moore, „Experiencing Mid-Byzantine Mortnary Practice: Shrouding the Dead”, în: Claire Nesbitt, Mark Jackson (eds.), *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, Newcastle and Durham, April 2011*, VT: Ashgate, Burlington, 2013, p. 197.

[23] Monique Scheer, „Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuian Approach to Understanding Emotion”, în: *History and Themy*, 51 (2/2012), p. 220.

[24] S. McNamer, „Feeling”, p. 247.

[25] John L. Austin este adesea citat că elaborează noțiunea de vorbire performativă ca fiind cuvinte care generează o nouă realitate prin efectuarea unei acțiuni. Vezi: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford, l975.

„aspectele spațiale și temporale ale ritualului liturgic, care atrage spiritul, și recunoaște rolul sinergic pe care subiectul participant îl joacă în generarea animării percepute a inertului”[26]. Pentcheva se apropie de Liturghia bizantină ca de o reprezentație care animă imaginea, clădirea, sunetul și lumina. Spațiul sacru – sau *chora*[27] – al acțiunii liturgice este „un spațiu de contracție și expansiune” care este „înfăptuit de oameni și de lumină”, de poetica circulară a iconografiei, a amvonului și al potirului, precum și „icoanele sunetului” întruchipate în cântăreți[28]. Acestea sunt considerente importante în explorarea emoțiilor liturgice din Bizanț[29].

Retorică şi emoţii în Bizanţ

Mulți dintre cei mai mari poeți din Bizanț nu au fost doar mari retori, ci și stăpâni ai discursurilor care stârneau emoţii. Retorica se referea rar la înfrumusețare; esența sa a fost interpretare și prezentare:

---

[26] Bissera V. Pentcheva, „Performing the Sacred in Byzantium: Image, Breath and Sound”, în: *Performance Research*, 19 (3/2014), p. 120.

[27] *Chora*, care este adesea tradus ca „spațiu”, „pământ” sau „vas”, este identificat cu „receptacul devenirii” în *Timaeus*-ul lui Platon. A se vedea: Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge&Kegan Paul, London, 1966, p. 177-197. Pentru semnificația sa într-un context creștin, vezi: Andrew Mellas, „The Chora Within: Unveiling Asceticism in St Athanasius' *Life of St. Antony*”, în: Doru Costache, Philip Kariatlis, Mario Baghos (eds.), *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2015, p. 122-138.

[28] Bissera V. Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2010, p. 9, 45.

[29] Lucrările recente ale Beatrice Caseau cu privire la rolul simțurilor într-un context liturgic și religios sunt, de asemenea, relevante. Vezi: B. Caseau, „The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation”, în: Richard G. Newhauser (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1450*, Berg Publishers, London, 2014, p. 89-110; Idem, „Experiencing the Sacred”, în: Claire Nesbitt, Mark Jackson (eds.), *Experiencing Byzantium: Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, Newcastle and Durham, April 2011*, Ashgate, Farnham, 2013, p. 59-77.

> Departe de a fi o „măiestrie tiranică" sau o „plagă în sângele cultural al bizantinilor", [retorica] a fost un „element cheie al *Weltanschauung*-ului bizantin", „o unsoare vitală pentru întreaga mașină a conducerii", chiar „fluxul sanguin cultural al Bizanțului"[30].

După cum vom vedea în condacul care va fi examinat ulterior, Roman știa bine puterea retoricii de a stârni și a potoli emoţiile credincioșilor. La urma urmei, nu tratatele grecești antice despre psihologie au discutat despre emoții, ci eseurile despre oratorie, cum ar fi *Retorica* lui Aristotel[31]. Apariția emoției ca și concept în Antichitate „a răspuns, cel puțin parțial, la mediul intens dialogal al orașului-stat clasic"[32] și nu este fantezist să se sugereze că interpretarea imnelor a avut loc într-un cadru similar. Definiția emoțiilor dată de Aristotel ca fiind „lucruri din cauza cărora oamenii se schimbă și că ele diferă în ceea ce privește judecățile lor asupra celor care participă la durere și plăcere"[33] luminează atmosfera liturgică a Bizanțului la fel cum a făcut *sinaxa*/*adunarea* sau *agora* în antichitate.

Teologia Părinților alexandrini și capadocieni a fost esențială în conturarea înțelegerii bizantine a emoțiilor pe fundalul elenismului și filozofiei clasice[34]. Potrivit lui Grigorie Teologul, capacitatea umană de a simți nu a fost un blestem, ci o parte a providenței divine: „[Simţirile sufletului] sunt daruri de la Dum-

---

[30] Ma1y Whitby, „Rhetorical Questions", în: Liz James (ed.), *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2010, p. 241.

[31] Vezi: David Konstan, „Rhetoric and Emotion", în: Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell Publishing, 2007, Oxford, p. 411.

[32] D. Konstan, „Rhetoric and Emotion", p. 423.

[33] Aristotle, *Rhetoric*, book 2, chapter I, la: D. Konstan, „Rhetoric and Emotion", p. 414.

[34] Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon, Oxford, 2004, p. 111-176. Pentru o explorare a modului în care Chiril al Alexandriei a prezentat Pătimirile lui Hristos, vezi: Andrew Mellas, „«The Passions of His Flesh»–St Cyril of Alexandria and the Emotions of the Logos", în: *Phronema* 29 (2014), p. 81-99.

nezeu, fiind mișcate de îndrumarea și rânduiala Logosului"[35]. Și într-un dialog între Grigorie de Nyssa și Macrina, emoțiile au fost prezentate ca aspecte ale naturii umane care joacă un rol vital în ascensiunea spirituală:

> Prin urmare, dacă o persoană folosește aceste emoții în conformitate cu cauza cea dreaptă a ei (κατὰ τὸν δέοντα χρήσαι λόγον), primindu-le în sine fără să cadă sub puterea lor, el va fi ca un rege care, folosind numeroasele mâini ale slujitorilor săi pentru ajutor, își va îndeplini cu ușurință scopul cel virtuos[36].

Așa cum au arătat Paul Blowers și J. Warren Smith, Părinții capadocieni au refăcut noțiunea stoică de utilizare bună și proastă a emoțiilor, unindu-o cu viziunea aristotelică asupra virtuții ca fiind esențial teleologică[37].

Alături de reconcepția patristică a emoției, cântarea imnelor și trăirea liturgică a Scripturii au creat o emoție colectivă prin intermediul ceremoniei ritului bizantin[38]. Nu a fost neobișnuit pentru imne – cum ar fi cele ale lui Roman – să amplifice narațiunile biblice și să sondeze emoțiile protagoniștilor săi, prezentându-L pe Hristos drept „Vindecătorul cel de încredere", care

---

[35] Gregory of Nazianzus, *Against Anger* (*PG* 37:813-851) în: Gregory Nazianzus, *Poems on Scripture*, trans. Brian Dunkle, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2012, p. 107.

[36] *PG* 46:65C. Traducerea este din: Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. Catharine P. Roth, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1993, p. 59-60.

[37] Paul M. Blowers, „Hope for the Passible Self: The Use and Transformation of the Human Passions in the Fathers of the *Philokalia*", în: Brock Bingaman, Bradley Nassif (eds.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 216-229; J. Warren Smith, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, Crossroad Publishing, New York, 2004.

[38] Pentru noțiunea de emoție comunitară (colectivă), a se vedea: Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

„vindecă patimile sufletului”[39]. Interpretarea practică a imnelor au susținut narațiunile scripturistice, invitând credincioșii să se identifice cu modelele biblice ale pocăinței. Aceasta a fost literatura care a reunit o comunitate creștină printr-o realitate comună și prin narațiuni familiare, care au fost redate pe scena Liturghiei. Scriptura, Liturghia și imnele au fost scenariile care i-au învățat pe oameni „cum să simtă, cum să-și exprime sentimentele, cum să gândească despre propriile lor sentimente și ale altora”[40]. Cu toate acestea, această pedagogie s-a caracterizat printr-un element cognitiv și printr-o dimensiune mistică.

Misticismul afectiv

Mistagogia lui Maxim Mărturisitorul compară unitatea bisericii și a membrilor ei cu unitatea mistică a Sfintei Treimi. Conform comentariului despre Liturghie a lui Maxim, Biserica este „o icoană a lui Dumnezeu” care „realizează aceeași unire a credincioșilor ca cea din Dumnezeu” (ὡς τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ)[41]. Mai mult, această unitate nu s-a restrâns la cele pământești; ea s-a extins și la cele cerești:

> Căci întreaga lume spirituală apare imprimată mistic în întreaga lume sensibilă prin forme simbolice, pentru cei care sunt capabili să vadă acest lucru și, în schimb, întreaga lume sensibilă este explicată spiritual în minte prin principiile pe care le conține[42].

---

[39] Vezi, spre exemplu: *La lepros*, strofa I, în: Romanos the Melodist, *On the Life of Christ: Chanted Sermons by the Great Sixth-Centwy Poet and Singer St. Romanos*, trans. Archimandrite Ephrem Lash, Sacred Literature Series, AltaMira Press, 1998, p. 51.

[40] Anna Wierzbicka, *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 240.

[41] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter I. Vezi: G.C. Berthold, *Maximus the Confessor*, p. 187-188 (am modificat ușor traducerea lui Berthold); C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 11.

[42] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter 2. G.C. Berthold, *Maximus the Confessor*, p. 189; C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 16.

Lumea liturgică bizantină a fost concepută ca un spațiu sacru al simbolurilor care dezvăluiau realități divine și prin care intelectul putea înțelege semnificația spirituală încorporată în sensibilitatea lumii.

Deși dimensiunea mistică a creștinismului este evidentă încă de la începuturile sale, limbajul „tainei" (μυστήριον) a fost rezervat pentru lucruri precum necunoașterea lui Dumnezeu, „tainele ascunse"[43] ale Scripturii și teologia în sine. Teologia mistică din Bizanț a însemnat, de asemenea, experiența liturgică a ritualului sacru, care i-a condus pe credincioși dincolo de filozofia intelectuală a lui Dumnezeu, până la o întâlnire transformatoare și la o comuniune tainică între om și divin. Această viziune a Liturghiei este evidentă în *Ierarhia bisericească*[44] din secolul al V-lea a lui Dionisie Areopagitul, deși a apărut mai devreme la Grigorie de Nyssa, care a avut în vedere cultul liturgic ca pe o taină plină de acțiune divină și psalmodie, de amintire și dramă. Chiar și în ultimul capitol al *Protrepticus* al lui Clement Alexandrinul, este folosită terminologia tainei în legătură cu procesul de inițiere creștină[45].

Semnificația mistică a Liturghiei explorată de Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și alți comentatori liturgici este bine documentată astăzi[46]. Cu toate acestea, ca parte a acestei mistagogii, imnografia a apărut ca interpretare a dramei

---

[43] St. Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris, Jr., Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012, p. 307.

[44] Glinter Heil, Adolf Martin Ritter (eds.), *Corpus Dionysiacum fl: PseudoDionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia*, *De Mystica Theologia, Epistulae, Patristische Texte Und Studien*, De Gruyter, Berlin, 2012, p. 61-132.

[45] Jean Danielou, „Le Mystere du Culte dans les Sermons de Saint Gregoire de Nysse", în: Anton Mayer, Johannes Quasten (eds.), *Vom Christlichen Mysterium*, Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1951, p. 76; Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks, The Rich Man s Salvation, and the Fragment of an Address Entitled To the Newly Baptised*, Loeb Classical Libra1y, London, 1919), p. 251-263.

[46] Robert F. Taft, „Commentaries", în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 488-489.

creștine a mântuirii – o dramă sacră care a fost interiorizată de credincioși. Imnele au creat un spațiu de participare pentru credincioși, „un spațiu interior al «experienței», «al explorării» și a «amplificării» emoţionalului, precum și a vieții sensibile a sufletului”[47]. Imnele nu au expus pur și simplu dogma, ci au dramatizat întâlnirea umanului cu divinul. Chiar înainte de imnografia care a înflorit între secolele al VI-lea și al XIV-lea și cu mult înainte de consolidarea Liturghiei bizantine, *Psalmii* ar putea genera un fel de reflecţie afectivă în credincioși. Pentru persoana care „cântă” Psalmii, „cuvintele devin ca o oglindă... pentru emoțiile sufletului” (τὰ ἑκάστης ψυχῆς κινήματα) și o sursă de „terapie și îndreptare potrivită pentru fiecare emoție” (ἀλλὰ καὶ πῶς δεῖ λέγοντα καὶ ποιοῦντα θεραπεύειν τὸ πάθος)[48].

Psalmii îi prezintă și pe credincioși cu emoții pentru încorporarea printr-un text și o melodie, care devin propriile lor cuvinte și melodia lor proprie, spre meditație și participare la practicile religioase. În auzul cântecului, ei sunt „mișcați prin compoziţie”[49] și primesc cuvintele din psalm ca fiind despre ei înșiși:

> Acesta a fost într-adevăr motivul pentru care El a făcut ca acest lucru să răsune în Psalmi înainte de a locui în mijlocul nostru, astfel încât așa cum a dat El modelul

---

[47] Niklaus Largier, „Inner Senses-Outer Senses: The Practice of Emotions in Medieval Mysticism”, în: C. Stephen Jaeger, Ingrid Kasten (eds.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/ Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin, 2003, p. 5. Vezi, de asemenea: Marc D. Lauxtermann, *The Spring of Rhythm: An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres*, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, 1999, p. 31-35; Derek Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative and the Formation of Self in Byzantium*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014, p. 1-28.

[48] Athanasius of Alexandria, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, trans. Robert C. Gregg, Paulist Press, New York, 1980, p. 111.

[49] Athanasius of Alexandria, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, p. 108.

> omului pământesc și ceresc în propria persoană, așa și din Psalmi, cel care vrea să facă acest lucru, poate învăța emoțiile și dispozițiile sufletelor[50].

În mod similar, imnografia nu a ezitat să se bazeze pe narațiuni scripturistice, invitând credincioșii să intre în drama sacră care se desfășoară înaintea lor și să simtă emoțiile personajelor biblice într-un „*mimesis* sacramental"[51].

Imnele prezintă adunării liturgice cuvintele și melodia celor dinaintea lor, astfel încât având „curaj ca Iacov"[52], cu „lacrimile desfrânatei"[53], „ca femeia cu scurgerea de sânge"[54], credincioșii vor putea striga: „întinde-ți mâna spre mine, așa cum ai făcut-o odată cu Petru"[55]. Sentimentele umane ar putea deveni sentimente liturgice și ar putea fi infuzate cu putere mântuitoare printr-o fuziune mistică dintre subiect și obiect. O condiție prealabilă pentru ca acest lucru să se întâmple este natura comunității ecleziale, în care Liturghia a fost înfățișată ca naștere:

> ...absolut nimeni nu este în sine separat de comunitate, deoarece toată lumea converge cu ceilalți (πάντων συμπεφυκότων ἀλλήλοις) și se unește cu ceilalți prin harul simplu și indivizibil și prin puterea credinței[56].

După cum a remarcat Ioan Gură de Aur, acest „trup al credincioșilor este unul" și „nu este împărțit nici de timp, nici de loc"[57]. Cealaltă condiție pentru ca acest lucru să se întâm-

---

[50] Athanasius of Alexandria, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, p. 108.

[51] Catherine Brown Tkacz, „Singing Women's Words as Sacramental Mimesis", în: *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales* 70 (2/2003), p. 276.

[52] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 391.

[53] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 381.

[54] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 408.

[55] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 381.

[56] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter I. Vezi: G.C. Berthold, *Maximus the Confessor*, p. 187; C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 13.

[57] *Homily on the Apostolic Saying that Stales: But Know this, that in the Last Days Perilous Times will Come,* chapter 6, *PG* 56:277, citat la: Panayiotis Ne-

ple a fost Întruparea, care „a învăţat [trupul] să simtă lucruri dincolo de natura sa" (τὰ ὑπὲρ φύσιν ἰδίαν διδασκομένη φρονεῖν), prin unirea acestuia cu divinul în Persoana lui Hristos[58]. Tradiția patristică a atribuit emoțiile lui Hristos nu doar naturii sale umane, ci le-a atribuit acelui Logos întrupat, care „a pătimit în trup și a fost răstignit cu trupul și a experimentat moartea în trup"[59]. Iar ceea ce și-a asumat Logosul, a vindecat și a transformat[60].

Condacul lui Roman *La biruinţa Crucii*

Imnele lui Roman Melodul[61] reprezintă o fuziune unică a retoricii clasice moștenită din lumea greacă a antichității, din poezia siriană a lui Efrem din secolul al IV-lea și din discursul creștin al Părinților Capadocieni[62]. Deși unii contemporani, precum

---

llas, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, trans. Norman Russell, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1997, p. 145.

[58] Cyril of Alexandria, *Commentary on the Gospel According to John 7*, on John 11:33 (*PG* 74:53A). Pentru o introducere cu privire la Sfântul Chiril al Alexandriei, vezi: Norman Russell, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London, 2000.

[59] Cyril of Alexandria, *The Twelve Chapters*, Anathema 12, în: N. Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 188.

[60] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 72-75.

[61] Roman a trăit în Constantinopol în timpul împăratului Justinian (527-565). Despre viaţa sa, vezi: José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode el les Origines de la Poésie Religieuse à Byzance*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 159-198.

[62] E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 184; Averil Cameron, „Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period", în: G.J. Reinink, H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Departemcnt Orientalistiek, Leuven, 1991, p. 91-108.

istoricul Procopie de Cezareea, au urmat modele clasice și au imitat stiluri tradiționale, Roman a trecut dincolo de lumea antichității și a Bizanțului. Condacele sale[63] au amplificat narațiunile scripturistice, oferindu-le dimensiuni liturgice, dramatice și muzicale. În reinterpretarea din condacul *La biruința Crucii* vom urmări trei dimensiuni, și anume modul în care Roman descrie relația dintre sentiment și cunoaștere prin prisma emoției liturgice.

Condacele lui Roman erau cântate în timpul slujbei de noapte, cunoscută sub numele de παννυχίς (priveghere de noapte)[64]. Acest ritual era săvârșit în așteptarea sărbătorilor majore din calendarul liturgic[65]. Prima strofă de după *prooimionul* din condacul *La demonizat* – un condac al lui Roman, compus pentru Miercurea săptămânii a cincea de după Paști – descrie pe scurt cadrul liturgic și pe credincioșii prezenți, înainte de a apela la narațiunea scripturistică în cauză:

> Poporul cel credincios întru iubirea de Hristos adunându-se,
> în psalmi și în cântări priveghează:
> Înalță cu nesaț imne către Cel Preaînalt,
> După ce mai înainte David le-a pus în cântare,

---

[63] Ca formă anterioară de imnografie bizantină, condacul (κοντάκιον) este o predică cântată care celebrează o sărbătoare majoră sau pe un sfânt. Cuprinde o introducere, o serie de strofe și un refren care este repetat de adunarea bisericească. Condacul a devenit popular în secolul al VI-lea și este adesea asociat cu faima lui Roman. Vezi: Elizabeth M. Jeffreys, „Kontakion", în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1148.

[64] Despre relația dintre condac și ritualul său, vezi: J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode*, p. 98-108; Alexander Lingas, „The Liturgical Place of the *Kontakion* in Constantinople", în: C.C. Akentiev (ed.), *Liturgy, Architecture and Art of the Byzantine World: Papers of the XVIII International Byzantine Congress (Moscow, 8-15 August 1991) and Other Essays Dedicated to the Memory of Fr. John Meyendorff*, Vizantinorossika, St. Petersburg, 1995, p. 50-57.

[65] Georgia Frank, „Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century", în: Derek Krueger (ed.), *Byzantine Christianity: A Peoples History of Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, p. 63.

și știe să se desfăteze cu citirea cea bine întocmită din Scriptură.
Din nou pe Hristos Îl vom preamări cu laude
și pe cei vrăjmași îi vom proscrie[66].

Meditația scripturistică a fost combinată cu poezie și cu melodie-psalmodie. De asemenea, textul face aluzie la credincioșii care participă la cântarea imnelor, invitându-i explicit să facă acest lucru prin utilizarea verbelor de îndemn – „să ridicăm imn" (ἀνυμνήσωμεν) și „să spunem" (στηλιτεύσωμεν). Mai mult, extrasul de mai sus sugerează natura omiletică a condacului. *Condacele* lui Roman au urmat cicluri liturgice și pericope din lecționar, „încurajând reflecția asupra sărbătorilor biblice"[67] și invitând credincioșii să ia în considerare locul lor în narațiunea sacră a mântuirii.

Alte indicii despre modul în care condacele lui Roman erau interpretate în timpul privegherii de noapte și despre semnificația lor în Constantinopol, pot fi găsite în *Minunile Sfântului Artemie* din secolul al VII-lea[68]. Conform acestui text, condacele lui Roman au fost cântate la un secol după moartea sa ca parte a privegherii de noapte la biserica Sf. Ioan Botezătorul din cartierul Constantinopolit din Oxeia. *Minunea 33* sugerează că „privegherea sfântă de noapte a fost săvârșită" (τῆς πνευματικῆς παννυχίδος ἐπιτελουμένης) în „ajunul zilei Domnului" și că a inclus cântarea celor „trei antifoane ale Vecerniei" (τρία ἀντίφωνα τὰ ἑσπερινά)[69]. Conform *Minunii 18*, membrii adunării au participat la cântarea condacului lui Roman[70]. *Minunile Sf. Artemie* sugerează că interpretarea imnelor lui Roman

---

[66] Tradus din textul grecesc din ediția lui: José Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Melode*, *Hymnes. Tome II: Nouveau Testament*, Editions du Cerf, Paris, 1965, p. 54, 56.

[67] D. Krueger, *Liturgical Subjects*, p. 75.

[68] Vezi: Virgil S. Crisafulli, John W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Brill, Leiden, 1997.

[69] V.S. Crisafulli, J.W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios*, p. 174-175.

[70] V.S. Crisafulli, J.W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios*, p. 114-115.

a continuat cu mult după moartea sa și nu neapărat în spații monahale, ci la evenimente liturgice deschise comunității din Constantinopol[71].

Conform tradiției manuscrise, contextul liturgic din condacul *La biruința Crucii* nu a fost Vinerea Mare – deși Roman ar fi putut să o compună având în minte această zi – ci duminica din mijlocul Postului Mare, dedicată cinstirii Sfintei Crucii[72]. În această zi, *Tipikonul* Bisericii Mari[73] – o colecție de însemnări liturgice pentru ritul catedralei de la Constantinopol – prescrie o pericopă din Evanghelia lui Marcu pentru a fi citită: „Cine dorește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeaze Mie..."[74]. Conform aceleași rubrici și *Omiliei* din secolul al VIII-lea a lui Teodor Studitul *despre cinstirea Crucii Celei de viață-dătătoare* la mijlocul Postului, arată că credincioșii venerau lemnul Sfintei Crucii în timpul sărbătorii și la privegherea de dinaintea sărbătorii[75]. Deși măreția cere-

---

[71] G. Frank, „Romanos and the Night Vigil", p. 66; A. Lingas, „The Liturgical Place of the Kontakion", p. 53.

[72] José Grosdidier de Matons (ed.), *Romanos le Mélode, Hymnes. Tome IV: Nouveau Testament*, Editions du Cerf, Paris, 1967, p. 282.

[73] Pentru ediția critică a *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitum* vezi: Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande* Église, 2 vols., Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1962-1963. Recunosc că acesta este, de fapt, un *Synaxarion*, dar voi urma pe cercetători precum Derek Krueger și Alexander Lingas, care-l consideră *Tipikon*-ul Marii Biserici.

[74] *Mc*. 8, 34-38. Vezi: *Le Typicon de la Grande* Eglise: *Tome II, Le Cycle des Fetes Mobiles*, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1963, p. 38. Totuși, aceste note liturgice nu sunt din timpul vieții lui Roman și pot reflecta un lecționar constantinopolitan de mai târziu. Vezi și: *Sinai Graecus 1094* (sec. XII), f. 80^{r}. Citat la: Job Getcha, *The Tipikon Decoded: An Explanation Of Byzantine Liturgical Practice*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2012, p. 192.

[75] Omilia lui Teodor Studitul declară: „...în această zi, crucea atotfinată este închinată și Învierea lui Hristos este vestită. Astăzi, pomul dăruitor de viață este închinat și întregul cosmos este reînviat pentru laudă". Vezi: *PG* 99: 693, citat la J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, p. 139. Vezi și: Robert F. Taft, Alexander P. Kazhdan, „Cult of the Cross", în: *The Oxford Dictionary*

monială a procesiunii patriarhale și imperiale a Sfintei Cruci – completată cu garda de onoare, tămâie și lumânări – avea loc după priveghere, actul material de a săruta Crucea, care ar fi fost luminată de lumina candelelor din biserica Sfânta Sophia sau de la vreo mănăstire din apropiere și care era însoţită de citirea condacului *La biruinţa Crucii*, îi aducea pe credincioși aproape de întruchiparea sacrificiului și restaurarea despre care cântau:

> Cu adevărat în Crucea Ta toţi ne lăudăm,
> pe ea am ţintuit gândurile noastre
> și strunele noastre să atârnăm pe ea
> și să Te lăudăm pe Tine, al lumii Făcător,
> cu cântecele Sionului[76].

Într-o imagine vie, Roman adoptă vocea de îndemn pentru a invita credincioși la a-și ridica inimile spre Cruce în timp ce o venerează cu buzele. Cu toate acestea, alegerea sa din exprimările homerice (φρέας) nu a însemnat pur și simplu inima ca sediu al patimilor, ci și mintea drept sediul al facultăţilor mentale[77].

---

of Byzantium, p. 551-553. Deși cercetătorii sugerează că adevărata Cruce nu a fost transferată la Constantinopol până la începutul secolului al VII-lea sub împăratul Heraclius, se crede că o parte a Crucii a ajuns acolo mai devreme. Cu toate acestea, nu este clar dacă acest lucru a avut loc în secolul al IV-lea, când împărăteasa Elena este portretizată ca descoperind adevărata Cruce, sau în secolul al VI-lea, când se crede că o relicvă a fost transferată din Apamea în Siria și apoi la Constantinopol. Vezi: Cyril Mango, Roger Scott (trans.), *The Chronicle of Theophanes the Confessor: Byzantine and Near East History AD 284-813*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 455-468; Michael Whitby, Mary Whitby (trans.), *Chronicon Paschale 284-628 AD*, Liverpool University Press, Liverpool, 1989, p. 156; Robin M. Jensen, *The Cross: History, Art, and Controversy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2017, p. 56-61, 116-22. În privinţa relicvei din Apamea, vezi: Anna Kartsonis, „The Responding Icon", în: Linda Saffran (ed.), *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, p. 64.

[76] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 163; Romanos le Mélode, *Hymnes. Tome IV*, p. 310.

[77] H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p.1954.

Constelația emoțiilor din acest moment, ce s-ar fi putut evoca, a fost modelată printr-un eveniment liturgic multisenzorial și încadrat în narațiunile Postului Mare. Narațiunea era profund familiară. Istoria mântuirii a început odată cu creația și exilul lui Adam și Eva din Paradis și a fost desăvârșită în Pătimirile și a doua venire a lui Hristos[78]. În cântarea imnului lui Roman, credincioșii s-au regăsit pe ei înșiși în epicentrul lor. Povestea pe care a dat-o Roman *biruinței Crucii*[79] era, de asemenea, familiară. Evanghelia apocrifă a lui Nicodim a încorporat treptat povestea descendenței lui Hercule și a lui Orfeu creștin în Hades, precum și personajul „Satana". De-a lungul vieții lui Roman, aceste narațiuni „făceau parte din ciclul sărbătorilor Învierii din întregul imperiu"[80]. Imnografia și Liturghia au invocat aceste narațiuni în mijlocul misticismului afectiv al ritualului bizantin și le-au colorat cu o nuanță eshatologică[81]. Pentru bi-

[78] Deși recunosc că „istoria mântuirii" nu este, probabil, o frază care apare în imnografia bizantină sau în sursele patristice grecești, îi urmez aici pe Meyendorff și Krueger în utilizarea acestui termen pentru a semnifica modul în care Liturgia și imnografia au implicat narațiunea biblică a mântuirii. Vezi: J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 123; D. Krueger, *Liturgical Subjects*, p. 107. Cu toate acestea, observ că creștinismul bizantin l-a urmat pe Apostolul Pavel și pe primii Părinți ai Bisericii în conceperea istoriei mântuirii nu atât liniară, ci mai degrabă ca intrinsec legată de noțiunea de iconomie divină și de taina actului soteriologic al lui Hristos pe Cruce. Vezi: John *Behr*, *The Mystery of Christ: Life in Death*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2006; *Irenaeus of Lyons: identifying Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 185-203

[79] Pentru textul grec al condacului lui Roman, vezi: *Romanos le Mélode, Hymnes. Tome IV*, p. 284-310. Pentru traducerea în engleză, m-am bazat pe traducerea lui Lash: *Romanos the Melodist, On the Life of Christ*, p. 155-63. Cu toate acestea, în timp ce Lash optează pentru „Iadul" ca o traducere pentru Ἅιδης, cred că „Hades" este mai potrivit.

[80] Georgia Frank, „Dialogue and Deliberation: The Sensory Self in the Hymns of Romanos the Melodist", în: David Brakke, M. L. Satlow, S. Wetzman (eds.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington, Indianapolis, 2005, p. 171. Vezi, de asemenea, bibliografia folositoare de la p. 178, nota 42.

[81] Archimandrite Vasileios, *Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church*, trans. Elizabeth Briere, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, p. 57-79.

zantini, trecutul și viitorul au devenit o realitate prezentă în mistagogia Liturghiei. După cum a sugerat un autor modern:

> Acest «a fost odată» era încă foarte actual, iar vocea lui Iacob tremura în timp ce vorbea... pentru ei toate erau naraţiunile lui Dumnezeu și ele a spune că a fost sfânt... «A fost» este un cuvânt nelimitat și are două fețe; se uită înapoi, departe, în distanțe sublime, întunecate, dar privește și în față, departe, în distanțe nu mai puțin sublime[82].

Cu toate acestea, Roman Melodul a gravat naraţiunea familiară cu tipare cognitive ale invectivelor și ale dovezilor, uimind așteptările credincioșilor cu dispozitivul său retoric remarcabil, dialogul dramatic.

După cum a remarcat Georgia Frank, utilizarea dramatică a dialogului din partea Melodului a marcat „apariția epopeii biblice în contextul cultului creștin”[83]. Acest procedeu dramatic face o întorsătură extraordinară în *La biruința Crucii*, unde dialogul, în timpul răstignirii lui Hristos, are loc, într-un anumit sens, în afara scenei. Nu este, așa cum s-ar putea aștepta publicul, un discurs între Iisus și hoț sau Maria – sau chiar Adam, ci un dialog dramatic între Hades și Satana. Într-adevăr, având în vedere că acest imn nu este, strict vorbind, bazat pe o naraţiune scripturistică particulară, el a cerut credincioșilor să și-o imagineze pe o „scenă a minții”:

> Prin plasarea personajelor în naraţiuni pe scena minții și invitarea publicului de a se apropia, Roman rupe al patrulea zid al teatrului noetic și provoacă o contopire între lumea personajelor biblice și lumea celor care participă la cult[84].

---

[82] Thomas Mann, *Joseph and His Brothers*, trans. John E. Woods, Everyman's Library, New York, 2005, p. 1269.

[83] G. Frank, „Romanos and the Night Vigil”, p. 76.

[84] Uffe Holmsgaard Eriksen, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist: A Narratological Analysis of Four Kontakia*, Ph.D. diss., Aarhus University, 2013, p. 248.

Cu toate acestea, așa cum se întâmplă adesea în imnele bizantine, în condacul *La biruința Crucii* a lui Roman, se rup, de asemenea, granițele istoriei și geografiei, prin revocarea căderii din Paradis înainte de a se întoarce la răstignire și apoi căderea în adâncurile infernului.

Imnul începe cu „sabia flăcării" la „poarta Edenului", căci răstignirea s-a legat miraculos prin „înțepătura morții și biruința Hadesului" pe „lemnul Crucii"[85]. Cu toate acestea, în timp ce „cerul și pământul" se bucură cu Adam, de vreme ce sunt „readuse înapoi" din nou spre Paradis", scena trece brusc la locuința celor plecați. Intră Hades-ul:

> O, slujitorii mei și ale mele puteri,
> Cine a înfipt cuie în inima mea?
> Cu suliță de lemn m-a împuns deodată
> și m-a întristat adânc.
> Cele dinlăuntrul meu mă dor,
> pântecele meu nu-l [mai] suport.
> Simțurile mele mă tulbură
> și mă silesc să scot
> pe Adam și pe ai săi"[86].

După cum și Hadesul, care este înzestrat ca un antropomorf cu trup, și Satana, care apare în următoarea strofă ca un interlocutor sinuos, este privit ca cel mai ciudat dintre protagoniști. Acest imn reconstruiește strategia textuală și dramatică pe care Roman o folosea atât de des în *condacele* sale.

Multe dintre imnele lui Roman au implementat un dialog dramatic pentru a prezenta dorințele și emoțiile ascunse ale personajelor scripturistice, care au devenit exemple de pocăință printr-o narațiune care le-a dezvăluit interioritatea. De exemplu, în condacul *La femeia desfrânată*, poetul caută „mintea femeii

---

[85] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 155.

[86] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 156; *Romanos le Mélode*, *Hymnes. Tome IV*, p. 286.

înțelepte… pentru a ști cum Iisus a venit să strălucească în ea" și invită pe credincioși să simtă compunerea ei în timp ce vede „cuvintele lui Hristos ca niște picături dulci de parfum ce plouă peste tot și dau viaţă tuturor credincioșilor"[87]. În mod asemănător, în condacul *La tăgăduirea lui Petru*, Roman solicită adunării să strige și să „plângă cu [Petru]"[88], cu un limbaj care cheamă la cunoaștere și emoție:

> Să ne ridicăm mințile, să ne aprindem inima,
> să nu ne mai lăsăm duhul stins...
> Lasă-ne, dacă vrei, să mergem cu Petru
> la curtea lui Caiafa cu Hristos[89].

Chiar și atunci când cercetezi trădarea lui Iisus într-un *condac* din Joia Mare, „rolul lui Iuda ca un anti-exemplu" devine o poveste pentru atenţie din perspectiva credinciosului[90]. Cu toate acestea, Hades-ul și Satana reprezintă mai mult decât o subversiune a sinelui creștin. Ei sunt „distrugătorul"[91] și „dragonul cu multe resurse"[92] – întruchipări ale răului, deși au ajuns neputincioși. Deși apar ca o poleială pentru însemnătatea cosmică a răstignirii lui Hristos, ei servesc, de asemenea, pentru a juxtapune emoțiile lor de durere și frică cu mândria și bucuria Crucii.

O mare parte din condacul *La biruinţa Crucii* este o platformă pentru un argument elaborat între Hades și Satana. Răstignirea lui Hristos l-a lăsat în mod paradoxal pe Hades rănit, amar și plin de frică, iar Satana insistă că aceasta nu este altceva decât o simplă păcăleală: „Cine te-a înșelat?"[93]. Când acesta

---

[87] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 78.
[88] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 137.
[89] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 129-130.
[90] D. Krueger, *Liturgical Subjects*, p. 41. Pentru imnul lui Roman *La trădarea lui Iuda*, vezi: Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 115-124.
[91] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 158.
[92] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 159.
[93] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 159.

din urmă își dă seama de eroarea lui, el se întristează primul, plângând căderea lor și întoarcerea lui Adam. Și atunci există o întorsătură dramatică:

> Taci, rabdă, pune-ţi mâna la gură,
> căci glas aud bucurie să prevestească!
> Sunet mi-a venit vestitor de bine.
> Vorbe de pe Cruce s-au auzit
> ca foșnetul de frunze.
> Hristos, muribund, strigă «iartă-i, Părinte!,
> dar m-a întristat ceea ce a spus în continuare,
> cum că «nu înţeleg nelegiuiţii răul pe care-l fac»”[94].

Spre deosebire de nădejdea care răsare pentru Adam, Eva și toți urmașii lor, în schimb pentru Hades și Satana nu există mântuire: „Acum, așadar, Iadule, suspină căci ne vom alătura plânsetului tău”[95]. Arborele pe care l-au „plantat acolo pentru Fiul Mariei” a devenit dintr-o dată un „lemn sfânt” și un „liman liniștit” pentru „tâlhari, ucigași și desfrânaţi”[96]. Pe fundalul unui bocet provenit din infern, credincioșii cântă un cântec de triumf, când îl văd pe unul dintre eroi, și anume hoțul care fură „perla cea nevăzută” de pe Cruce și o folosește ca cheie pentru a intra „din nou în Paradis”[97].

Roman împletește aceste teme diverse printr-o desfășurare particulară a refrenului condacului său. Cercetătorii au fost în general de acord cu propunerea lui Egon Wellesz care considera că, în timpul interpretării condacului, un solist ar fi cântat *prooimionul* și strofele, iar corul și credincioșii cântau refrenul[98].

---

[94] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 161.
[95] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 162.
[96] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 156, 162.
[97] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 156, 162.
[98] Egon Wellesz a susținut că omiterea refrenurilor din *Psaltikon*, ce era cartea cu melodii în Bizanț, sugerează că refrenul a fost cântat de cor sau de către credincioși. Vezi: *A History of Byzantine Music and Hymnography*, p. 143-144. Mai recent, Johannes Koder a prezentat o serie de argumente

De obicei refrenul era vocea păcătosului pocăit care a fost preluat de protagoniștii lui Roman. Cu toate acestea, refrenul condacului *La biruința Crucii* – „din nou în Paradis”[99] – este în esență strigătul Hades-ului și Satanei pentru pierderea credincioșilor. Probabil părea ciudat ca credincioșii să cânte un refren rostit de asemenea personaje. În ciuda faptului că este un punct de dispută între Hades și Satana, refrenul răsună în mod subtil laitmotivul pocăinței și mântuirii la care recurge Roman în toate condacele sale și este rugăciunea culminantă a credincioșilor, cum se observă în strofa finală a imnului:

> Nouă Lemnul Crucii Tale ne aduce,
> în orice zi și când este trebuinţă, bogăţie nemăsurată,
> căci pe toţi îi duce
> iarăși în Paradis[100].

Deși condacul i-a amintit până acum pe Adam, Eva și pe tâlharul de pe cruce ca pe cei care călătoresc în Paradis, cântarea finală a refrenului devine cântecul și nădejdea credincioșilor, generând posibile emoții asupra biruinţei și încântare, în timp ce ei „înalţă un imn lui Hristos și învinuiește pe dușmani”[101]. De asemenea, el invocă și alte exemple scripturistice de pocăință, cum ar fi desfrânata și vameșul care stau la „limanul cel liniștit” al crucii. În mod indirect, cântând despre întoarcerea lui Adam, a Evei și a tâlharului în Paradis, credincioșii au fost tentați să își simtă emoțiile, care au traversat spectrul exilului, răscumpărarea și revenirea lor „din nou în Paradis”. Acest „*mimesis* sacramental”[102] a fost amplificat de tradiția muzicală a *condacului*. Stilul respon-

---

convingătoare în sprijinul acestei propuneri în studiul său: „Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode”, în: *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), p. 286-290.

[99] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 155.

[100] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 163.

[101] Condacul *La demonizat*. Vezi: Romanos le Mélode, *Hymnes. Tome IV*, p. 56.

[102] C.B. Tkacz, „Singing Women's Words...”, p. 276.

sorial a încurajat adunarea bisericească să reia cântecul celor care au fost întemnițați în Hades și a hoțului răstignit cu Hristos și să simtă, deci, bucuria făgăduinței lui Iisus: „Astăzi, săracule, împreună vom împărăţi”[103].

Muzica sacră şi emoţiile liturgice

Cum a sunat cântecul condacelor lui Roman în secolul al VI-lea este incert. Deși este clar că melodia a fost suficient de simplă pentru ca adunarea bisericească să cânte refrenul, niciun manuscris muzical nu a supraviețuit decât din secole mult după. Două tradiții manuscrise au apărut între secolele al X-lea și al XIII-lea în Bizanț – *Kontakarion* (pl. *Kontakaria*) și *Psaltikon* (pl. *Psaltika*) – care oferă câteva indicii. *Kontakarion*-ul a păstrat textul imnelor pentru calendarul liturgic, dar există și *kontakaria* care conțin și notație muzicală[104]. *Psaltikon*-ul conținea notația muzicală destinată uzului liturgic de către solist și își are originea în ritul catedralei din Constantinopol[105]. Studiul lui José Grosdidier de Matons asupra tradiției manuscrise indică faptul că acest condac *La biruința Crucii* a fost compus în glasul 7 și a fost o idiomelă (o melodie unică care nu a urmat un *contrafactum*)[106].

---

[103] Romanos the Melodist, *On the Life of Christ*, p. 159.

[104] J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode*, p. 67-118.

[105] Christian Troelsgard, *Byzantine Neumes: A New Introduction to the Middle Byzantine Notation*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2011, p. 85. Pentru a provoca confuzii, unele *Psaltika* sunt denumite sub titlul de *Kontakaria*. Vezi, de exemplu, *Psaltikon*-ul florentin care a fost copiat la mănăstirea din Grottaferrata în secolul al XIII-lea în: Carsten Høeg, *Contacarium Ashburnhamense: Codex Bibl. Laurentianae Ashburnhamensis 64 phototypice depictus*, Monumenta Musicae Byzantinae 4, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1956.

[106] Romanos le Mélode, *Hymnes. Tome IV*, p. 282. Glasul 7 este unul dintre cele opt glasuri (cunoscute și sub numele de *Octoih*) ale muzicii sacre bizantine. Glasul 7 aparținea genului enarmonic, care era caracterizat printr-un interval de două și jumătate, care era împărțit în două sferturi și o treime majoră.

Cu toate acestea, este la fel de dificil să reiterăm universul emoţional al Bizanţului, aşa cum este dificil să explorăm ce sentimente ar fi putut provoca acest mod particular al muzicii bizantine. Întrebările dacă muzica exprimă emoţia şi ce emoţii stârneşte muzica extrem de complexă au încurcat filosofii încă din Antichitate[107]. Percepţii contemporane ale caracteristicilor fiecăruia dintre acestea opt glasuri muzicale din Bizanţ există. Un astfel de exemplu este poemul în modul solemn care apare în cartea liturgică cunoscută ca *Octoih*, deşi probabil adăugat la sfârşitul Imperiului bizantin:

> Cântecul tău se asemuieşte unei grupări înarmate
> chemându-te pe nume: Cel profund.
> Tu, Cel simplu, adânc,
> eşti iubit de cei care detestă gândurile cele zgomotoase,
> exprimate prin strigăte.
> Tu faci cântecul puternic, maiestuos şi viteaz!
> Pe măsură ce eşti într-un cântec contemplativ şi simplu,
> cei care te acompaniază sunt cei care adoră simplitatea[108].

Această reflecţie poetică asupra unui anumit mod de muzică bizantină invocă sentimente asociate conflictului şi războiului înainte de a le juxtapune cu liniştea contemplării. Cu toate acestea, calea pe care o parcurge dimensiunea muzicală a condacului lui Roman este în cel mai bun caz schimbătoare. După cum a sugerat Alexander Lingas, „o cale mai promiţătoare pentru investigarea rolului muzicii" în cultul bizantin este de „a observa modul în care au fost stabilite textele"[109].

---

[107] Stephen Davies, „Emotions Expressed and Aroused by Music", în: Patrik N. Juslin, John A. Sloboda (eds.), *Handbook of Music and Emotion: Theory, Research, Applications*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 15-43.

[108] Vezi: Frank Desby, *The Modes and Tunings in Neo-Byzantine Chant*, Ph.D. diss., University of Southern California, 1974, p. 27.

[109] Alexander Lingas, *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite: Music and Liturgy*, Ph.D. diss., University of British Columbia, 1996, p. 7.

Expresia liturgică a condacului din secolul al VI-lea ar fi avut un loc privilegiat în privința muzicii. Deși elementele melismatice nu pot fi reduse și apar mai târziu în *Psaltika*, este mai probabil ca muzica lui Roman să fi fost silabică, sporind retorica omiliei și încurajând pe credincioși să cânte refrenul. Repetarea refrenului poate să fi atenuat impactul muzical al imnului, dar, în același timp, tonul putea fi suficient de contagios pentru a atrage instantaneu și de a fi ușor memorabil[110]. Refrenul lui Roman a format o parte intrinsecă imnelor sale, creând un univers emotiv în care inima umană – ca legătură a minții, a corpului și a sufletului – ar putea vieţui în manieră liturgică. Melodia refrenului ar fi înfrumusețat efectul retoric al textului, ar fi marcat transformările sale emoționale și i-ar fi îmbogățit rezonanța dramatică. Caracterul coral al refrenului nu ar fi facilitat pur și simplu participarea credincioșilor la cântarea condacului, ci i-ar fi invitat la incursiunea într-o lume liturgică în care teme complexe, diverse personaje scripturistice și apocrife, alături de Logosul întrupat au co-existat în drama mântuirii[111].

Este posibil ca peisajul sonor al *condacului* să fi contribuit la misticismul emoţional al evenimentului liturgic şi să fi provocat imersiunea credincioșilor în această atmosferă. Acest lucru ar fi fost realizat mai ales în cazul în care condacul ar fi fost interpretat în catedrala Aghia Sophia a cărei arhitectură sonică a generat o reacţie deosebită. Într-adevăr, clădirea a acționat ca un fel de „instrument muzical", cu cupola magnifică care emite unde sonore

[110] Mai mult decât atât, alegerea glasului 7 poate să fi stârnit memoria muzicală a publicului, amintind alte imne care au fost compuse în același mod. Totuși, acest lucru ar fi fost mai semnificativ dacă acest condac *La biruința Crucii* s-ar fi bazat pe un *contrafactum*, ceea ce nu este.

[111] După cum a sugerat Thomas Arentzen, refrenul ar putea „descentraliza folosirea persoanei I singular a melodiei" și „a crea un eu în care cântărețul și credincioșii se împărtășesc". Vezi: Thomas Arentzen, „Voices Interwoven: Refrens and Vocal Participation in the Kontakia", în: *Jahrbuch der Österreichishen Byzantinistik* 66 (2017), p. 10.

„ca o cascadă acustică" pentru credincioșii care stau jos[112]. Acest fenomen sonic a combinat „cântecul uman" cu „sunetul cosmic" și a creat o experiență nemaipomenită care a generat prezența divină[113]. După cum atestă descrierea lui Procopie despre Aghia Sophia, cupola bisericii construită de oamenii de știință Isidor din Milet și Anthemie din Thalles – nu „se sprijină pe zidăria solidă", ci ea acoperă spațiul interior „cu lanțul său auriu suspendat din Cer" (τῇ σειρᾷ τῇ χρυσῇ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ), unind nu numai cele pământești cu cele cerești, ci chiar „lanțul ființei homerice, neoplatonice și creștine care a conectat toate nivelurile realității"[114].

Deși astăzi este dificil să înțelegem cum melodia în sine era semnificativă din perspectivă emoțională cu atâtea secole în urmă în Bizanț, misticismul emoțional al imnografiei a evocat o adunare liturgică și sensibilă. Condacul *La biruința Crucii* a exemplificat comuniunea eshatologică a adunării liturgice pe care Maxim Marturisitorul a avut-o în vedere în *Mystagogia*, unde „încântarea spirituală a cântărilor divine" (πνευματικὴν τῶν θείων ἀσμάτων τερπνότητα) a mutat sufletele „spre dragostea necruțătoare și binecuvântată a lui Dumnezeu"[115]. În misterul închinării, credincioșii au cântat imne cu îngerii și au intrat „într-o unitate neconfundată" (ἀσύγχυτον ἕνωσιν), unde toți s-au unit între ei[116]. Aceasta nu a fost doar o viziune a teologiei

---

[112] B.V. Pentcheva, „Performing the Sacred...", p. 125. Vezi, de asemenea, proiectul *Icons of Sound* a Universității Stanford: *http://iconsofsound.stanford.edu* (accesat: 26 februarie 2017), precum și monografia recentă a Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, The Pennsylvania State Umversity Press, Pennsylvania, 2017.

[113] B.V. Pentcheva, „Performing the Sacred...", p. 126-127.

[114] Anthony Kaldellis, „The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome", în: *Journal of Late Antiquity* 6 (2/2013), p. 364-365. Pasajul din Procopie este citat în articolul lui Kaldellis și este preluat din *Edificii* 1.1.46.

[115] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter 11. Vezi: C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 40.

[116] *On Ecclesiastical Mystagogy*, chapter 24. Vezi: C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 60. În ceea ce privește cântarea cu îngerii, vezi ca-

liturgice și a imnografiei bizantine unice pentru Maxim. După cum remarcă Rosemary Dubowchik, mai multe documente de factură monahală înfățișează „corul îngeresc cântând continuu sus în cer, însoțit de (sau alternând cu) corul uman de jos”[117]. Cu toate acestea, în măsura în care imnele bizantine ar putea traversa decalajul dintre cel pământesc și cel ceresc, aceștia ar putea în egală măsură sublinia această despărțire, mai ales atunci când meditau despre iad.

Concluzii

Pentru bizantini, cântarea condacului a fost un act liturgic care putea oglindi și modela emoțiile, dar și mintea sufletului cântărețului. Condacul *La biruința Crucii* a prezentat dorințele și temerile ascunse ale personajelor scripturistice și apocrife, invitând credincioșii să devină parte a dramei sacre care se desfășoară înaintea lor. În imnografie, dorințele sau emoțiile nu au fost abolite, ci unite cu alteritatea divinului și au fost invitate la o participare mereu intensificatoare și mistuitoare cu „Creatorul veacurilor” care, „luând trup omenesc, S-a unit El însuși cu natura oamenilor”[118]. Ca membri ai trupului lui Hristos, ca o comunitate emoțională care a fost învățată să simtă lucruri dincolo de natura sa, cântarea sacră i-a invitat pe credincioși să experimenteze emoțiile evlavioase, care au fost activate în dinamica ritualului Liturghiei.

Dimensiunea mistică a sentimentului liturgic are un aspect fascinant în implicațiile asupra istoriei bizantine a emoțiilor. Imnografia și emoțiile au fost înțelese în contextul unei antropologii creștine, care privea omenirea ca fiind creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Emoțiile nu s-au construit pur și

---

pitolul 13 (*Maximi Confessoris Mystagogia*, p. 42).

[117] Rosemary Dubowchik, „Singing with the Angels: Foundation Documents as Evidence for Musical Life in Monasteries of the Byzantine Empire”, în: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), p. 281.

[118] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 397.

simplu într-un mediu social și cultural, ci în cadrul unui eveniment liturgic care a prezentat o unitate mistică a omului, transfigurată de drama cosmică a Întrupării. Relatarea lui Roman și ritualurile sacre ale Postului au creat un spațiu afectiv și mistic în care emoțiile liturgice puteau fi percepute și simțite, fizic și cognitiv. In mod invariabil, emoțiile aveau semne somatice și erau caracterizate de stări de gândire – „trezește-mi mintea și întoarce-mă înapoi”[119] – dar nu erau limitate de determinismul social, nu erau doar construcții culturale; în întâlnirea umanității cu divinul, emoţiilor li s-au dat un model și o formă. Deși condacul *La biruinţa Crucii* evocă nostalgia credincioșilor pentru Paradis, aceștia refuză această nostalgie printr-o prismă complexă a unei comuniuni eshatologice, în care personaje biblice invită adunarea liturgică să cânte cu Adam, Eva și cu tâlharul și, astfel, să trăiască din perspectivă liturgică.

[119] K. Ware and Mother Mary, *The Lenten Triodion*, p. 406.

Numirile lui Hristos în textul Prohodului Domnului[1]

Alexandru Prelipcean*

This study aims to develop the appointments given to Jesus Christ in the Lamentations Service of Holy Saturday. Beyond the news of this topic, the study seeks to find, on the one hand, the parallels between the biblical and the hymnographical text, on the other hand, based on internal cues to prove while composing this song of Lamentations, sung in the Holy Week.

Keywords: *Jesus Christ, Lamentations Service, Holy Saturday, hymnography*

1. Preliminarii

Fără niciun fel de îndoială, textul Prohodului Domnului (în greacă: ἐγκώμια ἐπιτάφιου θρήνου)[2], după cum și slujba în sine (ἀκολουθία τοῦ ἐπιτάφιου), au primit din partea cercetătorilor

---

[1] Prezenta traducere este versiunea în limba română a studiului: „The Titles of Christ in the Lamentations Service of Holy Saturday", în: *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza". Teologie Ortodoxă* 23 (1/2018), p. 77-86. Traducerea din limba engleză aparține autorului.

* Alexandru Prelipcean, asistent asociat la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași. Detalii de contact: Str. Cloșca, nr. 9, 700066, Iași, România; e-mail: alprelipcean@yahoo.com.

[2] Pentru versiunea grecească a textului Prohodului Domnului ne-am folosit de ediția: *Τριῴδιον κατανυπτικόν, περιέχον άπασαν την ανηκούσαν αυτῳ ακολουθίαν της Αγίας και Μεγάλης Τεσσαρακοστής*, Εν Ῥωμῃ, 1879, p. 710-727 (de aici înainte: *Τριῴδιον*); iar pentru versiunea românească de: ***, *Triodul care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica Vameșului și a fariseului până la Sfânta și Marea Sâmbătă*, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 650-664 (de aici înainte: *Triod*). Pentru notarea troparelor am citat cele trei stări prin litere romane, urmate apoi de numărul troparului prin cifre arabe. De asemenea, citarea și notarea troparelor urmează după irmosul fiecărei cântări, așadar, după primul tropar, repetat la finalul fiecărei stări în parte.

o atenţie minoră în comparaţie cu alte „produse" ale imnografiei creştine. Referinţe bibliografice, precum cele ale lui Pangratie Ivireanul[3], Ioachim Ivireanul[4], Emm. Pantelakis[5], Sofr. Evstratiadis[6], Gabriel Millet[7], G. Lianoudakis[8], Th. Xidis[9], N.B. Tomadakis[10], Th. Detorakis[11], analizează în mod lapidar şi general istoria, filologia şi teologia care izvorăsc din cuprinsul troparelor Prohodului Domnului. Desigur, foarte multe aspecte rămân încă necunoscute, iar unele nu au primit încă un consens în cadrul cercetărilor contemporane. Se pare că întregul conţinut al textului Prohodului Domnului aparţine Sfântului Teodor Studitul (759 – 11 noiembrie 826 d.Hr.), fără însă a avea un indiciu cert că troparele cântate astăzi ar fi fost alcătu-

---

[3] Παγκαρτιου Ἰβηρίτου, Ἀκολουθία Μεγάλου Σαββάτου, Κωνσταντινούπολις, [2]1920.

[4] Ιωακειμ Ἰβηρίτου, „Ὁ Ἐπιτάφιος θρῆνος. Τὸ δρᾶμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ", în: *Ιρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 7 (1924), p. 128-134.

[5] Ἐμμ. Παντελακη, „Νέα ἐγκώμια τοῦ Ἐπιταφίου", în: *Θεολογία* 14 (1936), p. 225-250, 310-329.

[6] Σωφ. Ευστρατιαδης, „Ἡ ἀκολοθία τοῦ Μεγάλου Σαββάτου", în: *Νέα Σιὼν* 32 (1937), p. 16. sq. şi alte părţi; 33 (1938), p. 19-28, 370-377.

[7] Gabriel Millet, *L'Epitaphios: l'image*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1942, p. 408-419.

[8] Γ. Λιανουδακης, „Οἱ ψαλμοὶ τοῦ Ἐπιταφίου", în: *Ἐλευθ. Βῆμα*, 15 Ἀπριλίου 1944.

[9] Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια", în: *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου*, tómos Γ', 1958, p. 277-288 (republicare: Idem, Βυζαντινή Υμνογραφία, Εκδόσεις «Νικόδημος», 1978, p. 331-339).

[10] N.B. Τωμαδακης, „Ἐπιτάφιος Θρῆνος", în: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. 5, 1964, coll. 794-795; Idem, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, α', [2]1958, p. 216-219 şi tómos δεύτερος, Εκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, [3]1993, p. 75-79.

[11] Θ. Δετορακης, „Ανέκδοτα μεγαλυνάρια του Μεγάλου Σαββάτου", în: *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 47 (1987), p. 221-246 (republicare: Idem, *Ανέκδοτα μεγαλυνάρια του Μεγάλου Σαββάτου*, αναπύποσις εκ του μζ', 1987, τόμου της Επετηρίδος της Εταιρείας *Βυζαντινών Σπουδών, Τυπογραφείον* Εμμ. Παπαδάκη, Εν Αθῆναις, 1989; Idem, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, Ηράκλειο, [2]1997, p. 209-235).

ite de acesta[12]. Cel mai probabil, el a schiţat unele dintre aceste tropare, dând o formă primară conţinutului actual[13]. Faptul că acest text al Prohodului este însoţit de cele 176 de versete ale Psalmului 118 al lui Amoniu, psalm care la rândul său este divizat în patru stări, a dat naștere opiniei că a fost inspirat, sau că provine din acest psalm[14]. Alţi cercetători plasează naşterea acestui text imnografic în perioada de după cucerirea latină a Constantinopolului. Astfel, Sofr. Evstratiadis crede că acest imn encomiastic a fost scris de către Nil, mitropolitul Rodosului (sec. XIV), în timp ce Emm. Pantelakis – în baza unui manuscris sinaitic – consideră imnul compus de către Ignatie, arhim. al mănăstirii Sfântului Dimitrie (Vatopedu)[15]. Desigur, pe lângă aceste probleme legate de paternitate, indiciile manuscriptice, provenite din diferite *Trioduri*, înclină şi mai mult balanţa spre necunoaștere: atât numărul troparelor, cât şi plasarea lor, diferă mult faţă de forma actuală[16].

Lipsa unei ediţii critice a textului, care să ne furnizeze informaţii preţioase în legătura cu tradiţia manuscriptică şi cu formele primare îngreunează munca de cercetare şi nu poate oferi mărturii sustenabile în legătură cu anumite opinii invocate în prezentul studiu. Ceea ce ne-am propus, dincolo de inventarierea acestor numiri, a fost să vedem modul în care poetul îşi armonizează imaginile poetice adresate lui Hristos cu sursele sale de inspiraţie. Desigur, această perspectivă poate da naştere şi la opiniile legate de timpul scrierii acestei cântări de tânguire pentru moartea lui Hristos.

---

[12] Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια”, p. 281 (1978, p. 334).

[13] Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια”, p. 281 (1978, p. 334).

[14] Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια”, p. 281 (1978, p. 334); N.B. Τωμαδακης, „Ἐπιτάφιος Θρῆνος”, col. 794; Idem, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, p. 76.

[15] Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια”, p. 281 (1978, p. 334); N.B. Τωμαδακης, „Ἐπιτάφιος Θρῆνος”, col. 794; Idem, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, p. 77-78.

[16] Vezi mai multe la: Θ. Ξυδη, „Ἐγκώμια”, p. 281-283 (1978, p. 334-336); N.B. Τωμαδακης, „Ἐπιτάφιος Θρῆνος”, coll. 794-795; Idem, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, p. 77.

2. Numirile lui Hristos

a) numiri biblice

Cele mai multe titluri acordate lui Hristos în întregul text imnografic al Prohodului Domnului sunt de natură biblică, aşadar, inspirate de textul vetero și neotestamentar.

În puține situații, autorul Îl numește pe Ziditorul și Mântuitorul lumii cu numele generic de „Iisus" (Ἰησοῦς). În primul rând acest nume indică Subiectul sau Persoana care pătimind, va aduce o restaurare a omului celui vechi în trupul Său. Cele 11 ocurențe unde apare acest titlul, toate întâlnite, de altfel, în starea întâi și la cazul vocativ[17] (cu excepția I:55), indică numele biblic sub care este cunoscut Cel care lumea a zidit și moartea a pierdut-o (= a omorât-o) prin însăși moartea Sa soteriologică pe cruce[18]. În cinci dintre cele 11 tropare, forma Ἰησοῦς este însoțită de pronumele posesiv μοῦ („al meu")[19], pentru a indica realitatea interiorizării lui Hristos în sufletul fiecărui credincios care se tânguiește odată cu această punere în mormânt a lui Hristos.

Mult mai des întâlnită este forma numelui grecesc „Hristos" (Χριστός), adică Unsul lui Dumnezeu[20]. Numele acesta indică realitatea dumnezeiască a Celei de-a doua Persoane a Sfintei Tre-

---

[17] Vezi: I:2-4, 14, 20, 31, 43, 52, 55, 60, 67 (*Τριῴδιον*, p. 710-716; *Triod*, p. 651-656).

[18] Vezi: I:6 (καὶ θανάτῳ σου τὸν θάνατον ὤλεσας; *Τριῴδιον*, p. 710; *Triod*, p. 651).

[19] Vezi: I:4, 20, 43, 60, 67 (*Τριῴδιον*, p. 710-716; *Triod*, p. 651-656).

[20] Vezi: I:irmos, 1, 4, 6-7, 13, 15, 23, 31, 50, 52, 61, 62, irmosul final; II:2-3, 9, 11, 17, 23, 28, 41, 45, 51, 53, 58, 59; III:irmos, 2, 5, 8, 18, irmosul final (*Τριῴδιον*, p. 710-712, 714-715, 717, 719, 721-724; *Triod*, p. 651-654, 656-662, 664). În troparele I:3, 14, originalul grecesc nu confirmă numele „Hristos", apărut în ediția românească (p. 651), după cum, de asemenea, există și diferențe clare, cum se petrece în cazul troparelor I:29, 31, 45, 46 (p. 653-654); II:24 (p. 658); III:3, 7 (p. 662) unde versiunea românească inserează numele „Hristos", deși originalul grecesc propune alte forme sinonimice.

imi, după Chipul căruia a primit formă chipul nostru uman. Ca și în cazul numelui „Iisus", există anumite ocurențe (mult mai reduse însă decât în cazul numelui „Iisus") când imnograful indică „posesia" Persoanei divine, prin formula „Hristoase al meu" (Χριστέ μου)[21]. Credem că autorul a avut desigur aceeași nuanță teologică, enunțată și în cazul apelativului „Iisus", atunci când a „sudat" acest pronume posesiv de Persoana Mântuitorului.

Din același spectru al numirilor, întâlnite cu predilecție în imaginile neo-testamentare sunt și formulele „Cuvântul (lui Dumnezeu)" (Λόγος)[22], „Mielul" (ἀμνός, ἄρνας, μόσχος) și „Emanuil" (Ἐμμανουήλ)[23]. Toate aceste numiri trimit, desigur, la pasajele neo-testamentare ioaneice (1,1), și la cele profeției din *Isaia* (7, 14; 53, 2-3, 7), unde se amintește explicit despre numele Pruncului născut din Fecioară și despre jertfa („junghierea") Fiului lui Dumnezeu pentru ridicarea păcatelor lumii și pentru curățirea omului de păcat prin asumarea chipul groaznic al suferințelor[24].

---

[21] Vezi: I:4; II:51; III:irmos, 2, irmosul final (*Τριῴδιον*, p. 710, 721, 723; *Triod*, p. 651, 661, 664). Desigur, în cazul troparelor I:13-14; II:28; III:7 din versiunea românească (*Triod*, p. 652, 658, 662) această formulă este un adaos al traducătorilor; iar în cazul troparelor II:51; III:2 (*Τριῴδιον*, p. 721, 723), deși apare Χριστέ μου, versiunea românească propune „Bunule" (*Triod*, p. 660) sau simplu „Hristos" (p. 661). Într-o singură situație, și anume, în II:59, apare în ediția românească „Hristoase al nostru" (*Triod*, p. 660), neconfirmată desigur de varianta grecească.

[22] Vezi: I:21, 25, 34, 59, 66, 72, 73; II:6, 10, 19, 21, 22, 26, 32, 33, 37, 43, 52; III:15, 17, 23, 37, 40 (*Τριῴδιον*, p. 712-713, 715-716, 718-721, 724-726; *Triod*, p. 652-653, 655-656, 657-660, 662). În cazul troparelor II:2 și III:42 din versiunea românească unde apare „Cuvinte" (*Triod*, p. 656, 664), versiunea grecească propune „Σῶτερ/ Σωτήρ" („Mântuitorule", p. 716, 726), iar în cazul troparelor II:6, 19, 22, 33; III:23, 37, 40 deși originalul indică „Λόγε" (p. 717, 719. 725), traducerea românească fie o omite (p. 657, 663-664), fie propune alte forme, precum „Doamne", „Ziditorule" (p. 658-659) și „Împărate" (p. 663).

[23] II:49 (*Τριῴδιον*, p. 721; *Triod*, p. 660).

[24] I:40 (τίς ἐξείποι τρόπον, φρικτὸν ὄντως καινόν; ὁ δεσπόζων γὰρ τῆς Κτίσεως σήμερον, πάθος δέχεται, καὶ θνήσκει δι᾽ ἡμᾶς; *Τριῴδιον*, p. 713; *Triod*, p. 653).

De asemenea, firea dumnezeiască a lui Hristos este exprimată prin formule biblice. El este „Dumnezeu" (Θεός)[25] prin excelenţă şi Acesta este numele Lui. În plus, în două tropare din starea întâi este repetată forma antitetică „deşi Te-ai văzut mort, dar eşti viu [ca] Dumnezeu" (κἂν νεκρὸς ὡράθης, ἀλλὰ ζῶν ὡς Θεός; I:46-47)[26]. De altfel, antiteza „mort-viu" este unul dintre laitmotiv-urile stării întâi pentru a arăta că, deşi Hristos a murit pe Cruce cu trupul, ca Dumnezeu, El nu a putut fi cuprins de moarte, fiindcă este Biruitorul morţii, desfiinţând moartea prin pătimirea şi moartea Sa pe cruce pentru mântuirea întregului neam omenesc. Dumnezeu este viu, deoarece El este Viaţă (ζωή) şi Cel care dă viaţă (= Dătătorul; ζωοδότην), după cum aminteşte poetul în câteva tropare[27]. „Viaţa în mormânt" (ἡ ζωὴ ἐν τάφῳ) sau „în mormânt, Viaţă", după topica românească întâlnită în cadrul slujbei Prohodului, este forma care este o altă temă centrală, dezvoltată, în mod special, în starea întâi. Mormântul cuprinde în „braţele" sale însăşi Viaţa, dar nu poate să o reţină cu desăvârşire, pentru a primi ceea ce aparţine morţii, pentru că Viaţa este Însuşi Dumnezeu, Care viaţă lumii a izvorât[28].

Un loc cu totul aparte în cadrul textului îl poartă imaginile tipologice cu raportare la Hristos. Cel puţin câteva numiri hristologice sau anumite evenimente vetero-testamentare, cuprinse în textul Prohodului, au conotaţii tipologice. În mod concret, cea mai cunoscută imagine tipologică, şi anume, cea între

---

[25] Vezi: I:26, 46, 47, Theotokionul; II:16, 36 (2x), 40, 52 (*Τριῴδιον*, p. 712, 714, 716, 718, 720, 721; *Triod*, p. 652, 654, 656, 659 [II:36, lipsă o referinţă în *Triodul românesc*], 660). În versiunea românească, în troparul II:26 (p. 658) a fost adăugată forma „ca un Dumnezeu", inexistentă în originalul grecesc.

[26] *Τριῴδιον*, p. 71 (*Triod*, p. 654).

[27] Vezi: I:irmos, 1, 6, 31, irmosul final; II:25, 53, 55, 61; III:5 (*Τριῴδιον*, p. 710, 713, 716, 719, 721-723; *Triod*, p. 651, 653, 656, 658, 660-662).

[28] I:6 (καὶ ἐπήγασας τῷ κόσμῳ τὴν ζωήν; *Τριῴδιον*, p. 710; *Triod*, p. 651).

„Adam cel dintâi" și „Adam cel nou" este folosită o singură dată în starea întâi, când poetul spune:

> Pe Adam cel dintâi,
> prin păcat omorât,
> la viață ridicându-l cu moartea Ta,
> Adam nou în trup Te-ai arătat acum[29].

Este evidentă aici raportarea hristologică pe care o are în vedere imnograful bizantin. Adam, protopărintele neamului omenesc, prin păcat a fost omorât, dar Hristos sau Adam Cel nou, prin însăși moartea Sa în trup, îl ridică pe vechiul Adam de la moarte la viață. Cu siguranță, formulele „Adam cel dintâi" și „Adam [Cel] nou", precum și „prin păcat omorât" și „ridicându-L cu moartea Ta", exprimă *de facto* tocmai această realitate soteriologică: mântuirea omului sau a celui din pământ, dacă este să traducem cuvântul „Adam", prin Hristos, care în trupul Său îl restaurează pe strămoșul Adam.

Hristos este numit în două ocurențe drept „Piatra" (τὴν πέτραν)[30], amintind, desigur, de naraţiunile biblice din *Iș* 17, 1-6 și *Nm* 20, 1-12 și de interpretarea patristică anterioară, care a văzut în piatra lovită de Moise, firea dumnezeiască și supremă a lui Hristos, ce rămâne neclintită și nesfârâmată, și din care a izvorât nouă viaţa[31].

Tot în șirul compoziţiilor tipologice amintim aici și numirea dată lui Hristos de „leu" (λέων)[32], cel mai probabil indicând ghicitoarea lui Samson, spusă în cadrul mesei festive de

---

[29] I:32 (νεκρωθέντα πάλαι, τὸν Ἀδὰμ φθονερῶς, ἐπανάγεις πρὸς ζωὴν τῇ νεκρώσει σου, νέος Σῶτερ ἐν σαρκὶ φανεὶς Ἀδάμ; *Τριῴδιον*, p. 713; *Triod*, p. 653).

[30] Vezi: I:22, 70 (*Τριῴδιον*, p. 712, 716; *Triod*, p. 652, 656).

[31] Κυριλλου Αλεξανδρειας, *Γλαφυρών εἰς τὴν Ἔξόδον*, Βιβλίον γ' [3], *PG* 69:485B-498A (aici: 69:496B; trad. rom.: Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea a doua: Glafire*, I, 5, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în: *PSB*, 39, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 340).

[32] I:37 (*Τριῴδιον*, p. 713; *Triod*, p. 653).

la căsătoria lui (*Jd* 14,14). Poetul textului prohodului se folosește de această imagine tipologică, cunoscută și folosită și de alți imnografi bizantini[33], tocmai pentru a indica în mod voalat Învierea lui Hristos. Cu alte cuvinte, în „leu" (adică, în Hristos) s-a ascuns „mierea", așadar, dulceața cuvintelor soteriologice ale Celui puternic. De această perspectivă ermineutică putem lega și numirea lui Iisus de „Cel (prea)dulce" (γλυκύς/γλυκύτατον)[34]. Interesant este faptul că, în același tropar, imnograful se folosește de două forme diferite pentru a-L indica pe Hristos prin același animal: El este leul (λέων), dar și puiul de leu (σκύμνος), care Se scoală dintre cei morți, deși mort a fost. Cu alte cuvinte, imnograful vede în leu și în simbolul puterii sale, drept simbol al puterii Învierii lui Hristos din morți.

Un loc cu totul special în textul imnografic îl deține numirea lui Hristos de „Fiu". În toate ocurențele, numirea de „Fiu" se întâlnește în dialogul profund și tânguitor al Fecioarei, care-L plânge pe Iisus Cel preadorit[35]. Fecioara, Maica după trup al lui Hristos, Fiul ei, dar și al nostru Dumnezeu[36], se întreabă, de altfel, cine-i va oferi lacrimi, ca să-L plângă pe Iisus Cel dulce[37]. Pentru a descrie starea care o macină pe Fecioara, imnograful se folosește de imagini biologice: Mariei i se rup măruntaiele (după

---

[33] Vezi, spre exemplu, celebrul caz al lui Roman Melodul [Paul Maas/ C.A. Trypanis (eds.), *Sancti Romani Melodi Cantica*, vol. I: *Cantica genuina*, At The Clarendon Press, Oxford, 1963, 25:κα[5-7], p. 195]. Pentru interpretarea imaginii tipologice, vezi pe larg: José Grosdidier de Matons, *Romanos Le Mélode. Hymnes*, Sources Chrétiennes, IV/128, Les éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 481, nota 2.

[34] Vezi: I:10, 67; II:20; III:16, 29 (*Τριῴδιον*, p. 711, 716, 719, 724-725; *Triod*, p. 651, 654, 658, 662-663).

[35] I:60 (Ἰησοῦ μου ποθεινότατε; *Τριῴδιον*, p. 715; *Triod*, p. 655).

[36] I:theotokion (τοῦ Υἱοῦ σου καὶ Θεοῦ ἡμῶν πιστῶς; *Τριῴδιον*, p. 716; *Triod*, p. 656).

[37] I:67 (τίς μοι δώσει ὕδωρ, καὶ δακρύων πηγάς, ἡ Θεόνυμφος Παρθένος ἐκραύγαζεν, ἵνα κλαύσω τὸν γλυκύν μου Ἰησοῦν; *Τριῴδιον*, p. 716; *Triod*, p. 656). Un alt tropar care vorbește despre tânguirea Fecioarei este III:42 (*Τριῴδιον*, p. 726; *Triod*, p. 664).

originalul grecesc, *inima*) ca unei Maici, din pricina morţii Fiului ei, care este prezentat drept Bucurie a ei (şi, *in extenso*, a toată lumea):

> O, Dumnezeule şi Cuvinte;
> o, Bucuria mea!
> Cum voi suferi îngroparea-Ţi de trei zile?
> Acum mi se rup măruntaiele ca unei maici[38].

În plus, imnograful face distincţia clară între τέκνον („fiu", „copil") care exprimă naşterea după trup sau firea umană, şi Υἱός care redă adeseori relaţia dintre Tatăl şi Fiul sau firea dumnezeiească, după cum în mod clar exprimă câteva pasaje: „Unantre femei Te-am născut fiu (=copil), fără de durere"[39], „cu dulce glas răspunde-ne, Fiule!"[40], „Vai, Fiul Meu!"[41], „Primăvară dulce, Fiul meu preadulce"[42]. Există, totuşi, şi excepţii, cum se petrece în cazul troparului II:17, unde forma „ὡς προέφης ἀνάστα Υἱέ" poate fi tradus prin „Dumnezeule" (Θεέ)[43], în baza exprimării teologice de mai sus. În plus, la starea de tristeţe a Fecioarei, se alătură întreaga ceată a Ucenicilor lui Iisus, care-L deplâng pe Cel numit „Fiul Fecioarei" (τὸν τῆς Παρθένου

---

[38] I:66 (ὦ Θεὲ καὶ Λόγε, ὦ χαρὰ ἡ ἐμή, πῶς ἐνέγκω σου ταφὴν τὴν τριήμερον; νῦν σπαράττομαι τὰ σπλάγχνα μητρικῶς; *Τριῴδιον*, p. 715; *Triod*, p. 655). Am redat aici traducerea mea, pentru că versiunea românească este departe de original. *Cf.* II:21 (τέτρωμαι δεινῶς, καὶ σπαράττομαι τὰ σπλάγχνα Λόγε, βλέπουσα τὴν ἄδικόν σου σφαγήν· ἔλεγεν ἡ Πάναγνος ἐν κλαυθμῷ; *Τριῴδιον*, p. 719; *Triod*, p. 658).

[39] II:4 (μόνη γυναικῶν, χωρὶς πόνον ἔτεκόν σε τέκνον; *Τριῴδιον*, p. 717; *Triod*, p. 656).

[40] II:31 (τέκνον, καὶ φθογγὴν δὸς γλυκύτατον; *Τριῴδιον*, p. 720; *Triod*, p. 659).

[41] II:47 (οἴμοι ὦ Υἱέ!; *Τριῴδιον*, p. 721; *Triod*, p. 660).

[42] III:16 (ὦ γλυκύ μου ἔαρ, γλυκύτατόν μου τέκνον; *Τριῴδιον*, p. 724; *Triod*, p. 662).

[43] *Τριῴδιον*, p. 718 (*Triod*, p. 658). Există şi variante greceşti care propun pentru acest fragment forma „τέκνον".

ἐκόψατο)[44]. Nu este vorba aici de un plânset „particular", și anume, doar cel al Fecioarei, ci întreaga natură umană, și cosmosul întreg, și toate stihiile deplâng moartea cea nedreaptă a Celui drept.

Jertfa Mântuitorului și durerea cumplită a Fecioarei, care paradoxal Îl plânge pe „Cel viu"[45], împlinesc profeţia lui Simeon, amintită lapidat în II:49: „Vai, s-a împlinit a lui Simeon prorocie, căci prin inima mea sabie a trecut"[46]. Imnograful bizantin preferă în acest tropar o alterare a fundamentului biblic lucanic (2, 35), schimbând „sufletul" (ψυχή) cu „inima" (καρδία). Cel mai probabil intenţia autorului a fost de a sugera intensitatea și dramatismul durerii Fecioarei.

b) numiri patristice

Există, desigur, și o succesiune de titluri acordate lui Hristos, care au la baza lor expresii de natură patristică anterioare epocii în care a vieţuit autorul textului Prohodului Domnului. Hristos este recunoscut ca având două firi[47], deși El este „Unul din Treime". Această ultimă exprimare hristologică, întâlnită o singură dată în textul imnografic[48], este expresia des întâlnită la alţi Părinţi ai Bisericii prin care se exclude opinia că Hristos ar fi o idee, sau vreo ideologie. Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, deopotrivă, iar această realitate teologică nu este uitată de poet; Hristos este „Deșertătorul gropilor celor morţi"[49], este „Cel neîncăput"[50] și în același timp „Împărat (a toate)"[51],

---

[44] II:57 (*Τριῴδιον*, p. 722; *Triod*, p. 661).
[45] III:4 (τὸν ζῶντα; *Τριῴδιον*, p. 723; *Triod*, p. 662).
[46] *Τριῴδιον*, p. 721 (φεῦ! τοῦ Συμεών, ἐκτετέλεσται ἡ προφητεία· ἡ γὰρ σὴ ῥομφαία διέδραμε, τὴν ἐμὴν καρδίαν; *Triod*, p. 660).
[47] II:15 (κόκκος διφυής; *Τριῴδιον*, p. 718; *Triod*, p. 657).
[48] I:54 (τῆς Τριάδος ὁ εἷς; *Τριῴδιον*, p. 715; *Triod*, p. 655).
[49] I:5 (ὁ κενώσας τὰ μνημεῖα τῶν νεκρῶν; *Τριῴδιον*, p. 710; *Triod*, p. 651).
[50] I:19 (τὸν ἀχώρητον; *Τριῴδιον*, p. 712; *Triod*, p. 652).
[51] I:4, 14; II:47 (Βασιλεῦ τοῦ παντός; *Τριῴδιον*, p. 710-711, 721; *Triod*, p. 651-652, 660).

„Stăpânul (a toate)”[52], „Judecătorul”[53], „Cel fără de început și Dumnezeu”[54].

c) numiri de natură poetică

Măiestria autorului se poate observa, desigur, din formulele plastice prin care-L numește pe Hristos. Unele dintre acestea au o raportare directă la momentul creaţiei și trimit indirect la imaginile vetero-testamentare: Hristos este „Cel ce toată firea a înfrumuseţat”[55], „Cel ce-mi dă suflare mie”[56], „Cel ce în palmă ţine tot pământul”[57], „Făcătorul (Creatorul) a toate”[58], „Ziditorul”[59], „Împodobitorul [a toate], Care cerul a-ntărit și-a împodobit tot pământul, într-un chip preaminunat”[60]. Alte forme sunt epitete sau comparaţii acordate lui Hristos, precum: „Hrănitorul”[61], „Cel bun”[62], „Soarele”[63],

---

[52] I:5, 24, 40; II:56 (ὁ Δεσπότης πάντων; *Τριῴδιον*, p. 710, 712-713, 722; *Triod*, p. 651-653, 661).

[53] I:56 (Κριτῆς; *Τριῴδιον*, p. 715; *Triod*, p. 655).

[54] II:52 (τὸν ἄφραστον καὶ ἄναρχον Θεόν; *Τριῴδιον*, p. 721; *Triod*, p. 660).

[55] I:8 (ὁ τὴν φύσιν ὡραΐσας τοῦ παντός; *Τριῴδιον*, p. 710; *Triod*, p. 651).

[56] I:12 (ὁ πνοῆς μοι χορηγὸς ἄπνους; *Τριῴδιον*, p. 711; *Triod*, p. 651; poate într-o traducere mai liberă în limba română va fi sesizat și jocul de cuvinte pentru „suflare”: *Cel care suflă mi-a dat mie suflare*).

[57] I:16 (ὁ τὴν γῆν κατέχων; *Τριῴδιον*, p. 711; *Triod*, p. 652).

[58] I:21; II:29 (συνοχέα; πάντων Ποιητήν; *Τριῴδιον*, p. 712, 719; *Triod*, p. 652, 659).

[59] I:15; II:1, 27, 29; III:3, 13, 25, 43 (πλαστουγέτα; Κτίστην; Πλαστουργὲ; *Τριῴδιον*, p. 711, 717, 719, 723-725, 727; *Triod*, p. 653, 656, 659, 662, 664). În cazul troparelor I:3 și III:13, 25, versiunea românească (p. 651, 663) propune alte formule.

[60] II:40 (τὸν Κοσμήτορα πάντων ἐνδύεις, ὃς τὸν Οὐρανὸν κατεστέρωσε, καὶ τὴν γῆν ἐκόσμησε θαυμαστῶς; *Τριῴδιον*, p. 721; *Triod*, p. 660).

[61] I:55 (τὸν τροφέα μαννοδότην; *Τριῴδιον*, p. 711; *Triod*, p. 652).

[62] II:38 (ἀγαθέ; *Τριῴδιον*, p. 720; *Triod*, p. 659). Varianta „Bunule” din traducerea românească a troparului II:51 (p. 660) nu corespunde originalului grecesc.

[63] II:2, 6, 24, 26, 44, 54 (ἥλιος; *Τριῴδιον*, p. 712, 717, 719, 721-722; *Triod*, p. 656-658, 660-661). În cazul troparului II:2 versiunea românească pro-

„Luceafăr”[64], „Lumina-n sfeșnic” (ca formă plastică de exprimare pentru Trupul Domnului care luminează în iad, prin coborârea Lui)[65], „grăuntul de grâu... Spic aducător de rod”[66], „Viţa”[67] și „Mirul cel ceresc”[68]. În opinia noastră, toate numiri hristologice întâlnite, de obicei, în mod singular în cadrul textului Prohodului, indică tocmai formele acţiunii soteriologice a lui Hristos sau sunt regândiri poetice ale versetelor biblice.

Poate că cea mai expresivă imagine poetică, inspirată, desigur, de la teologi anteriori autorului, este cea prin care Hristos este numit „pelican”:

> Ca un pelican,
> Te-ai rănit în coasta Ta, Cuvinte;
> Și-ai dat viaţă l-ai Tăi fii, care au murit,
> Răspândind asupra lor izvoare vii[69].

Pentru a exprima relaţia dintre Hristos și jertfa Sa, poetul se folosește de imaginea pelicanului, care, pentru a-și salva puii, se rănește pe sine însuși în coastă și, astfel, le oferă hrană din trupul Său. Imaginea preluată din natură primește conotaţii teologice: Cuvântul Se rănește în coasta Sa și prin jertfa Lui redă viaţă din nou, fiilor Săi, adică umanităţii întregi, morţi din pricina neascultării. Dar imaginea nu este necunoscută sau având o „doză” de noutate. Ea a fost tâlmăcită cu mult timp înainte de

---

pune de două ori cuvântul „Soare”, deși originalul grecesc (p. 717) indică o singură dată.

[64] II:14, 34 (φωσφόρος; *Τριῴδιον*, p. 718, 720; *Triod*, p. 655, 657).

[65] I:18 (ὡς φωτὸς λυχνία νῦν ἡ σὰρξ τοῦ Θεοῦ... διώκει τὸν ἐν Ἅιδῃ σκοτασμόν; *Τριῴδιον*, p. 711; *Triod*, p. 653).

[66] I:28 (ὥσπερ σίτου κόκκος, τὸν πολύχουν ἀποδέδωκας ἄσταχυν; *Τριῴδιον*, p. 712; *Triod*, p. 653).

[67] II:39 (ἄμπελε; *Τριῴδιον*, p. 713; *Triod*, p. 659).

[68] I:64 (οὐρανίου μύρου; *Τριῴδιον*, p. 715; *Triod*, p. 659).

[69] II:43 (ὥσπερ πελεκάν, τετρωμένος τὴν πλευράν σου Λόγε, σοὺς θανέντας παῖδας ἐζώωσας, ἐπιστάξας ζωτικοὺς αὐτοῖς κρουνούς; *Τριῴδιον*, p. 721; *Triod*, p. 660).

Sf. Maxim Mărturisitorul, care, în opera Întrebări și nedumeriri, vede în pelican simbolul jertfei lui Hristos:

> Pelicanul acesta este o pasăre. Șarpele îi urăște mult puii. Iar el ce-a născocit? Își fixează cuibul pe înălțimi, îngrădindu-l bine din toate părțile din pricina șarpelui. Dar ce face atunci atotvicleanul șarpe? Pândește de unde suflă vântul și atunci, de acolo, din direcția vântului, își suflă veninul în pui și astfel îi ucide pe ei. Vine atunci pelicanul și vede că i-au murit puișorii și caută pe cer un nor și zboară la înălțime, își bate cu aripile coastele până curge sânge și prin nor îi stropește cu sângele său și ei sunt înviați. Așadar, pelicanul se înțelege pentru Domnul, Puișorii Lui, Adam și Eva, firea noastră, iar cuibul Lui, grădina Raiului, iar șarpele este diavolul cel apostat. Atunci începătorul răutății, șarpele, îi înveninează prin neascultare pe cei întâi plăsmuiți și aceștia se fac morți prin păcat. Deci Domnul și Dumnezeul nostru, din iubirea Lui pentru noi, Se înalță pe cinstita Cruce și, fiind străpuns în coastă, prin norul Duhului Sfânt, ne-a dăruit nouă viața cea veșnică[70].

Concluzii

Numirile lui Hristos de natură biblică, indică o bună cunoaștere a Sf. Scripturi din partea autorului textului; pe de altă parte, aceste numiri au la bază în mod direct numiri provenite atât din Vechiul Testament, cât și din cel Nou. Desigur, la aceste numiri se adaugă cele de nuanță tipologică, deși sunt reduse ca număr al folosirii lor.

Metafora Hristos-Pelicanul – indiciu intern pentru dovedirea epocii în care a trăit autorul (după epoca Sf. Maxim Mărtu-

[70] Vezi: S. Maximi Confessoris, *Quaestiones et dubia*, *PG* 90:808B-809B (trad. rom.: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, I, 28, trad. de Laura Enache, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de pr. Dragoș Bahrim, *Viața în Hristos. Pagini de filocalie* 1, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 243).

risitorul). Imaginile plastice sau poetice nu sunt independente de textul scripturistic sau de influenţa Sfinţilor Părinţi în creionarea dogmelor Bisericii.

Titlul de „Domnul" (implicit cu forma de vocativ „Doamne") nu se întâlneşte în niciun tropar. Doar versiunea românească îl introduce ca traducere defectuoasă ale altor şase numiri hristologice, şi anume, „Χριστός", „Ἰησοῦς", „Σωτήρ", „Λόγος", „Θεός" şi „Κτίστης"[71], sau din încercarea găsirii prozodiei perfecte. Aceeaşi realitate se petrece cu expresia „Trupul Domnului", regăsită doar în versiunea românească[72], care redă grecescul „ἡ σὰρξ τοῦ Θεοῦ" („Trupul lui Dumnezeu")[73].

---

[71] Vezi: I:9, 11, 17, 26, 27, 35, 37, 42, 50, 53, 57, 66; II:3, 5, 19, 20, 22, 25, 26, 29, 30, 31, 34, 36; III:10, 13, 14, 19, 20, 32, 34, 36, 38 (*Τριῴδιον*, p. 711-712, 714-720, 724-726; *Triod*, p. 651-659, 662-663).

[72] Vezi: I:18 (*Triod*, p. 652).

[73] *Τριῴδιον*, p. 711.

Receptarea Scripturii în textele liturgice. Studiu de caz: slujba ortodoxă a Logodnei

Cosmin Pricop*

The present study aims to show and to analyze the strong connection between Bible and Liturgy or, more precisely between the biblical and liturgical theology. Such a connection is grounded in the reception of biblical texts by the liturgical texts as we may find in hymnography or in liturgical prayers. The study analyzes from the perspective of Bible reception the prayers from the orthodox service of betrothal and underlines the way and the dynamics of receiving biblical material through the liturgical texts.

Keywords: *Bible-Reception, Betrothal, Hymnography, Prayers*

După cum este îndeobște cunoscut, în cadrul mediului teologic academic există o împărțire a orizontului de cercetare sau studiu și totodată o grupare a disciplinelor de studiu în patru categorii: a) teologie biblică, b) teologie istorică, c) teologie practică și d) teologie sistematică. Categorisirea de mai sus deține un important rol orientativ în interiorul unui univers teologic foarte vast, încercând să elaboreze și să fixeze coordonate metodologice specifice fiecărei direcții de cercetare. Însă în ciuda intenției bune care poate fi postulată cu privire la schematizarea și optimizarea studiului teologic, dezvoltarea ulterioară a lucrurilor a dovedit și o oarecare izolare reciprocă a celor patru domenii teologice fundamentale, însoțită adesea de o autonomizare concurențială, care a favorizat și favorizează în continuare chiar apariția unor

* Pr. Dr. Cosmin Pricop, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*, Universitatea din București, E-mail: pricosmin@yahoo.com.

rivalități între biblişti, istorici, liturgişti ori sistematicieni. Unii dintre aceştia încearcă să atragă asupra propriului domeniu caracteristica importanței ultime sau chiar a unui anumit primat.[1] În acest caz prejudiciile cauzate sunt semnificative, în primul rând fiind vorba despre obturarea perspectivei teologice de ansamblu şi izolarea rezultatelor cercetării doar la mediul şi contextul propriului domeniu de studiu. De aceea este important de luat în seamă mai serios interdisciplinaritatea tuturor disciplinelor şi domeniilor teologice.

O astfel de interdisciplinaritate se poate intui, din punctul meu de vedere şi cu privire la spațiul teologiei ortodoxe, şi la două din cele patru domenii de studiu enumerate mai sus, anume la teologia biblică şi la cea practică, fiind legitimată concret în special pe baza receptării relatărilor biblice de către textele liturgice. Imnografia sau rugăciunile, lecturate sau cântate în Biserică, întruchipează, din punctul meu de vedere, cea mai răspândită şi totodată accesibilă formă de întâlnire cu receptarea relatărilor biblice sau chiar cu relatările biblice ca atare. Chiar dacă în teologia ortodoxă Sfinții Părinți dețin un loc important în procesul de receptare a relatărilor biblice prin exegezele lor la textul scripturistic, în forma comentariilor, omiliilor sau scholiilor, totuşi imnele şi rugăciunile liturgice ilustrează prin comparație o modalitate mai accesibilă către textele şi povestirile biblice, cel puțin pentru marea majoritate a credincioşilor. Aceştia intră în contact mai curând şi mai des cu Liturghia, decât cu operele patristice.

---

[1] În acest cadru aş dori să menționez că în spațiul ortodox teologia sistematică sau dogmatică este încoronată drept „regină" a tuturor disciplinelor teologice, pentru că ea pretinde a recepta, recapitula şi valoriza rezultatele cercetării biblice, istorice sau liturgice. Însă din ce în ce mai multe voci amendează astăzi abordarea şi receptarea uneori superficială, pe care teologia dogmatică o rezervă anumitor aspecte importante ale celorlalte discipline, aşa cum este cazul teologiei biblice.

Tematizarea interdisciplinarității dintre Biblie și Liturghie

În spațiul teologiei ortodoxe, tematizarea mai sus amintitei interdisciplinarități dintre cercetarea biblică și cea liturgică nu constituie o noutate. Ea a fost abordată constant în ultimele decenii, atât din perspectivă biblică, cât și liturgică. Alexander Schmemann de exemplu, unul din cei mai importanți liturgiști ortodocși ai secolului al XX-lea, întreprinde o analiză critică a cercetării liturgice actuale în teologia ortodoxă, vorbind despre o criză profundă a teologiei liturgice.[2] Această criză ar fi cauzată, potrivit lui Schmemann, de înțelegerea eronată a semnificației și funcționalității slujbei de către liturgiștii înșiși[3], care sunt incapabili să dezvolte o metodologie de cercetare proprie domeniului de studiu și reduc toată cercetarea numai la explicarea simbolismului.[4] O asemenea atitudine a liturgiștilor nu face altceva, în opinia aceluiași autor, decât să reflecte fidel atitudinea generală a tuturor credincioșilor ortodocși față de semnificația și înțelegerea slujbei.[5] În scopul depășirii acestei situații nedorite, Schmemann propune elaborarea și formularea unei metodologii

---

[2] Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, [3]1986, p. 27: „Without equivocation and with a full awareness of the significance of my words, I define this situation as a profound liturgical crisis. Such an assertion will undoubtedly cause surprise and even indignation among many people. How can this be?".

[3] A. Schmemann, *Introduction*, p. 28: „The liturgical crisis consists, first of all, in the mistaken concept of the function and place of worship in the Church".

[4] A. Schmemann, *Introduction*, p. 16: „Of course liturgics is the elucidation of the meaning of worship, but, as we have just been saying, this explanation was very often content with an elementary and in many ways superficial and arbitrary symbolism. Even the concept of symbolism was taken in its simplest and most popular sense: as the «representation» of something".

[5] A. Schmemann, *Introduction*, p. 31: „The overwhelming majority of Orthodox people have no interest in the meaning of worship. It is accepted and experienced in mystical and aesthetic but never «logical» categories. It moves the soul of the believer by its sacredness, by its mysteriousness, by its «other-

a cercetării liturgice, ai cărei pași pot fi identificarea și definirea unor concepte și categorii pentru o mai bună explicitare a dinamicii și funcționalității experienței liturgice a Bisericii.[6] Aceste posibile concepte și categorii metodologice trebuie să conțină și referințe la alte aspecte și direcții ale teologiei ortodoxe în general, cum ar fi cele referitoare la teologia biblică.

Și din partea teologiei biblice a existat un interes pentru observarea și analizarea conexiunii cu Liturghia în general, sau cu textele liturgice ale imnelor și/sau rugăciunilor în special. Exegeții biblici accentuează repetat funcționalitatea liturgică a Scripturii și în special a Noului Testament. Aproape în unanimitate, aceștia înțeleg legătura Bibliei cu Liturghia doar din perspectiva singulară a verificării și descoperirii citatelor, parafrazelor sau aluziilor biblice din textele liturgice menționate mai sus. În acest sens John Breck, un exeget ortodox modern, vorbește despre influența nemijlocită a textelor liturgice de către scrierile canonice ale Bibliei:

> Învățăturile de credință și rugăciunile liturgice ale Bisericii sunt derivate direct din scrierile canonice. De exemplu, fiecare rugăciune de dimineață/Utrenie include rugăciunea *Magnificat* și fiecare slujbă de seară/Vecernie include rugăciunea *Nunc Dimittis*, ambele preluate din Evanghelia după Sf. Luca. Psalmi, profeții și narațiuni istorice sunt lecturate constant, asemenea epistolelor și Evangheliilor.[7]

---

worldliness». And everything that happens to fall within its orbit becomes overgrown with complicated symbolic explanations".

[6] A. Schmemann, *Introduction*, p. 17: „Therefore the task of liturgical theology consists in giving a theological basis to the explanation of worship and the whole liturgical tradition of the Church. This means, first, to find and define the concepts and categories which are capable of expressing as fully as possible the essential nature of the liturgical experience of the Church".

[7] John Breck, *Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, 2001, p. 14-15.

Totodată, Breck accentuează funcționalitatea iconică a Scripturii în slujba liturgică, expunând succint rolul practic al evangheliarului:

> Biblia funcționează așadar iconic în cadrul serviciilor liturgice ortodoxe. La Sfânta Liturghie este scoasă în procesiune și ținută ca în Biserica Primară, atunci când episcopul își făcea intrarea în locaș pentru slujbă, precedat de diacon care purta Evangheliarul. Acesta (Evangheliarul) rămâne permanent pe mesele altarelor bisericilor noastre, dând mărturie despre Hristos Cel răstignit și înviat.[8]

În ciuda tuturor acestor observații sugestive, Breck nu continuă cu o cercetare mai aprofundată a receptării textelor și povestirilor biblice în textile liturgice, ci se limitează numai la discutarea unor aspect generale și introductive ale acestei interacțiuni biblic-liturgice.

O abordare mai amănunțită a temei oferă biblistul român Constantin Oancea.[9] Potrivit acestuia, analiza receptării povestirilor biblice în textele liturgice constituie probabil cea mai importantă contribuție a cercetării biblice ortodoxe contemporane.[10] Un astfel de demers este definit de Oancea drept „exegeză liturgică" și caracterizat de următorii pași metodici:

– analiza textelor biblice (în cazul lui vechi-testamentare) în contextul lor originar;
– chestionarea intenției acestor texte biblice în contextul lor liturgic.[11]

---

[8] J. Breck, *Scripture in Tradition*, p. 15.

[9] Constantin Oancea, „«Der Jordan wandte sich ab». Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Großen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes", în: *Theologie der Gegenwart* 59 (4/2016), p. 280-298.

[10] C. Oancea, „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus. Am Beispiel von Ps 74 und Ps 114 [73 und 113 LXX]", în: *Orthodoxes Forum* 29 (2015), p. 153.

[11] C. Oancea, „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus", p. 153.

În cadrul ultimului pas metodic propus, Oancea observă structura textelor liturgice analizate și ajunge la concluzia că acestea sunt compune din mai multe părți, precum anamneză, laudă, epicleză și rugăciune finală[12] sau epicleză, anamneză mărturisitoare și rugăciune de mijlocire.[13] Oancea descrie pe scurt aceste structuri[14] și apoi conchide că locurile biblice analizate de el în contextul textelor liturgice dețin un „rol ajutător" („unterstützende Funktion"[15]) în înscenările liturgice. Din păcate nici Oancea nu cercetează mai în amănunțime funcționalitatea textelor biblice sau dinamica receptării acestora în noul context liturgic.

Finalmente se impune a menționa în acest cadru și cercetarea lui Konstantin Nikolakopoulos.[16] Acesta intenționează să propună imnografia drept partener de dialog al metodicii istorico-critice și totodată să o profileze pe cea dintâi drept însușire indispensabilă a identității exegezei biblice ortodoxe. După ce oferă o serie de informații introductive cu privire la rolul și locul Scripturii în Biserica și Tradiția ortodoxe, dar și la istoria imnografiei[17], Nikolakopoulos își configurează analiza posibilei

---

[12] C. Oancea, „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus", p. 159.

[13] C. Oancea, „«Der Jordan wandte sich ab»...", p. 282-283.

[14] C. Oancea, „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus", p. 159: „Das Gebet fängt mit einer Anamnese an, welche Gottes Werk zugunsten der Menschen in Schöpfung und Heilsgeschichte in Erinnerung ruft. […] Die Epiklese zielt auf die Aktualisierung des heilsspendenden Werks Gottes im Leben und im kultischen Gebet der Kirche, so dass der Vollzug der Taufe möglich wird".

[15] C. Oancea, „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus", p. 159.

[16] Konstantinos Nikolakopoulos, *Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultus*, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 7, Aachen, Shaker Verlag, 2000.

[17] K. Nikolakopulos, *Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments*, p. 115-122.

legături între relatările nou-testamentare și textele liturgice pe baza a două convingeri, care se impun a fi redate mai jos:

> Noul Testament însuși conține fragmente imnologice sau imnice, care pot fi încadrate foarte probabil și fără rețineri în categoria imnografiei creștine timpurii[18].
> Noul Testament oferă mărturie despre influența sa asupra imnografiei de mai târziu a Bisericii, conținând o serie întreagă de pasaje care au fost preluate mot-a-mot în momentul apariției textelor liturgice sau care au servit drept modele ale acestora[19].

Semnificativ cu privire la cele două afirmații de mai sus apare interesul autorului lor pentru descoperirea structurii sau formei imnografice a textelor biblice nou-testamentare, precum și preluarea lor de către textele imnografice. Altfel spus, Nikolakopoulos intenționează să identifice texte liturgice, care dovedesc o structură comună cu anumite texte ale Noului Testament. O atare similitudine este sesizabilă fie pe baza citării sau redării exacte ale unor texte sau fragmente biblice, fie prin intermediul parafrazării acestora în același cadru imnografic. Textele propuse de Nikolakopoulos spre analiză din această perspectivă sunt: *Lc* 1, 35; *Ga* 3, 27; *1 Co* 8, 6; *Flm* 2, 11; *2 Tim* 4, 7-8. În finalul analizei sale, Nikolakopoulos conchide astfel:

> Imnografia ortodoxă răsăriteană este influențată biblic sau noutestamentar în sensul că aceasta fie reînsuflețește fragmente biblice cu ajutorul textelor biblice, fie prezintă un fel de *Scriptură prafrazată*, prin intermediul căreia conținuturile teologie sunt exprimate poetic.[20]

---

[18] K. Nikolakopulos, *Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments*, p. 55: „Das Neue Testament selbst beinhaltet hymnologische oder hymnische Abschnitte, die höchstwahrscheinlich der frühchristlichen Hymnografie nahe stehen oder ihr ohne Bedenken zuzuordnen sind."

[19] K. Nikolakopulos, *Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments*, p. 55.

[20] K. Nikolakopoulos, *Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments*, p. 124: „Die ostkirchliche Hymnographie ist in dem Sinne biblisch bzw.

Cu toate acestea, Nikolakopoulos nu reușește, în opinia mea, să ofere o perspectivă sintetică asupra manierei concrete și în special asupra motivației utilizării liturgice a narațiunilor sau textelor biblice ori să realizeze o lectură critică a propriei tradiții liturgice. În plus, se pare că Nikolakopoulos uită sau trece cu vederea faptul că relația Biblie – Liturghie nu se poate limita doar la constatarea prezenței anumitor similitudini structurale între textele biblice și cele liturgice, ci presupune o receptare mult mai dinamică, plină de curaj și necramponată a povestirilor biblice în imnografia și slujbele Bisericii. Această receptare dinamică nu privește numai simpla redare a istorisirilor, evenimentelor și caracterelor biblice în cadrul diferitelor texte sau slujbe liturgice, ci vizează chiar o aprofundare sau completare a informațiilor scripturistice. Dovada cea mai simplă în acest sens sunt chiar textele liturgice.

Un exemplu de receptare – rugăciunile din slujba ortodoxă a Logodnei

Pornind de la convingerea exprimată mai înainte, potrivit căreia analiza procesului de receptare a povestirilor biblice în imnografie nu ar trebui limitată doar la simpla identificare a citatelor, parafrazelor sau aluziilor biblice din rugăciunile și imnele liturgice, ci ar trebui mai profund sondată în direcția poziționării textelor liturgice față de textele și evenimentele biblice, intenționez în cele ce urmează să analizez din această perspectivă cele două rugăciuni din slujba ortodoxă a logodnei.

III.1. Prima rugăciune din slujba Logodnei

Textele liturgice alese pentru studiul de față constituie de fapt două rugăciuni din slujba ortodoxă a Logodnei, rostite de pre-

---

neutestamentlich beeinflußt, als sie entweder unveränderte biblische Abschnitte mittels den liturgischen Texten neu belebt oder eine Art ‚paraphrasierte Bibel' darstellt, durch welche die theologischen Inhalte poetisch zu Tage kommen".

ot pentru viitorii soți înaintea întregii audiențe din biserică.[21] Prima rugăciune reprezintă una din cele mai vechi părți ale slujbei de Logodnă[22], fiind redată și de cel mai vechi manuscris al Evhologhionului bizantin cu denumirea *Barberini gr. 336* (secolul VIII), fiind rostită înaintea binecuvântării soțului și a soției cu inelele de către preot. Textul este următorul:

> Dumnezeule Cel veșnic, Care pe cele despărțite le aduni întru unire și ai pus dragostea legătură neîntreruptă; Cel ce ai binecuvântat pe Isaac și pe Rebeca și i-ai arătat pe ei moștenitori făgăduinței Tale; Însuți binecuvintează și pe robii Tăi aceștia, povățuindu-i pe ei spre toată fapta bună. Că milostiv și iubitor de oameni Dumnezeu ești și Ție slavă.[23]

Textul acestei rugăciuni se întâlnește și în manuscrisul *Sinai Gr. 957*, datat probabil în secolul IX sau X.[24] Și în *textus receptus*

---

[21] Pentru istoria slujbei Logodnei, dar și pentru explicații cu privire la anumite aspecte ale ei a se vedea următoarele titluri: John Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, St. Vladimir´s Seminary Press, Crestwood-New York, [4]2000, în special p. 29-42; J. Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition", în: *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), p. 99-107; Stefano Parenti, „The Christian Rite of the Marriage in the East", în: A.J. Chupungco O.S.B., *Handbook for Liturgical Studies, IV. Sacraments and Sacramentals*, The Liturgical Press, Collegeville Minn., 2000, p. 255-274.

[22] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 30.

[23] *Slujba Logodnei*, EIBMO, București 2016, p. 28-29. Pentru originalul grecesc a se vedea: „Εὐχὴ ἐπὶ μνηστείας", în: S. Parenti, E. Velkovska (eds.), *L´Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263),* Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 80, Edizioni Liturgiche, Roma, 1995, p. 205: Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διῃρημένα συναγαγὼν εἰς ἑνότητα καὶ σύνδεσμον διαθέσεως τιθεὶς ἄρρηκτον, ὁ εὐλογήσας Ἰσαὰκ καὶ Ρεβέκκαν καὶ κληρονόμους αὐτοὺς τῆς σῆς ἐπαγγελίας ἀναδείξας· αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τούτους τοὺς δούλους σου τοὺς δε [ῖνα], ὁδηγῶν αὐτοὺς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξ<αν>.

[24] Gabriel Radle, „The Development of Byzantine Marriage Rites as Evidenced by Sinai Gr. 957", în: *Orientalia Christiana Periodica* 78 (2012), p. 133-148.

al slujbei bizantine de logodnă/cununie, tipărit în decursul secolului al XVI-lea și apoi retipărit de Goar[25], această primă rugăciune este aproape identică cu cea redată în Evhologhionul *Barberini*.[26] În loc de ἄρρηκτον este scris ἀῤῥηκτον[27], ordinea cuvintelor αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τούτους τοὺς δούλους σου este redată invers (αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τοὺς δούλους σου τούτους[28]) și formula de încheiere este precizată trinitar prin adaosul următoarelor cuvinte: „înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în veci vecilor."[29]

La o analiză mai atentă a structurii acestei rugăciuni se poate constata cu ușurință existența unei scurte formule de adresare (Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος – Dumnezeule Cel veșnic). Urmează apoi imediat o anamneză, care la rândul ei poate fi caracterizată printr-o dublă structură:

– o anamneză introductivă, care oferă o descriere teologică generală a lucrării unificatoare a lui Dumnezeu (Dumnezeule Cel veșnic, Care pe cele despărțite le aduni întru unire și ai pus dragostea legătură neîntreruptă);
– o anamneză contextualizată, în cadrul căreia se accentuează lucrarea explicită a lui Dumnezeu în stabilirea legăturii de iubire dintre două figuri vechi-testamentare (Cel ce ai binecuvântat pe Isaac și pe Rebeca și i-ai arătat pe ei moștenitori făgăduinței Tale).

Recursul la Isaac și Rebeca amintește auditoriului istorisirea biblică din *Fc* 24, unde se relatează cum Avraam trimite în Mesopotamia cel mai în vârstă și de încredere slujitor al lui,

---

[25] S. Parenti, „The Christian Rite of the Marriage in the East", p. 269.

[26] J. Goar (ed.), ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ Sive Rituale Graecorum Complectens Ritvs et Ordines, Paris: Lutetiae, 1647.

[27] J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 381.

[28] J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382.

[29] *Slujba Logodnei*, p. 29. Vezi și J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382: „ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων".

pentru a găsi acolo o soție pentru fiul său Isaac. Maniera în care slujitorul găsește o soție potrivită pentru fiul stăpânului său, încredințându-se rânduielii și voii lui Dumnezeu, se actualizează și pentru legătura celor ce urmează să fie logodiți. Întâlnirea și unirea lor familială se situează sub același semn al rânduielii și al voinței lui Dumnezeu, așa cum s-a întâmplat cu mult timp în urmă cu Isaac și Rebeca. Caracteristic acestei părți anamnetice a rugăciunii este forma de trecut a verbelor uzitate (συναγαγὼν, εὐλογήσας, ἀναδείξας). Rugăciunea se continuă apoi imediat cu o epicleză, în cadrul căreia preotul se roagă pentru primirea aceleiași binecuvântări de la Dumnezeu, obținută demult de Isaac și Rebeca, și de către perechea care se logodește în acel moment („Însuți binecuvintează și pe robii Tăi aceștia, povățuindu-i pe ei spre toată fapta bună...”). Faptul că Același Dumnezeu este invocat atunci și acum denotă o unică istorie a binecuvântării Lui, care străbate epocile până în prezent. Isaac și Rebeca devin o paradigmă pentru toate perechile următoare, care pot dobândă aceeași demnitate ca ei, în condițiile acceptării aceleiași călăuzire a lui Dumnezeu spre toate faptele cele bune. Toate acestea se întâmplă mulțumită milostivirii și iubirii de oameni ale lui Dumnezeu, ceea ce constituie, bineînțeles, un motiv suficient pentru a aduce laudă Lui: Că milostiv și iubitor de oameni Dumnezeu ești și Ție slavă.

III.2. A doua rugăciune din slujba Logodnei

Cea de-a doua rugăciune din slujba Logodnei este mai nouă și mai extinsă decât prima și se rostește imediat după punerea inelelor pe degetele celor logodiți. Această rugăciune nu este menționată în Evhologhionul *Barberini*, ci este redată pentru prima dată la Goar.[30] Meyendorff o numește „prayer of the rings”[31]. Stefano Parenti, la rândul lui, o caracterizează astfel: „O creație târzie, obținută prin fuzionarea rugăciunii alexandrine

[30] J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382-383.

[31] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32.

pentru *darurile monetare* din manuscrisul *Sinai gr. 973 (1152/3) cu altă rugăciune provincial care apare în secolul al XV-lea*)"[32] Asemenea rugăciuni provinciale sunt identificate de Parenti, de exemplu, cu rugăciunile *Istanbul Holy Sepulcher 8 (182) și Athos Pantokrator 149*.[33] Opinia lui Parenti, conform căreia această a doua rugăciune mai lungă a rezultat în urma combinării mai multor rugăciuni, este susținută și de structura ei, în care se combină mai multe anamneze și epicleze. O asemenea structură poate fi descrisă astfel:

Formulă introductivă
Anamneză
Epicleză
Epicleză
Anamneză
Epicleză
Formulă de încheiere

Ca și în cazul primei rugăciuni, și a doua debutează cu o formulă de adresare concisă: Doamne, Dumnezeul nostru[34]. Anamneza începe abrupt imediat după, dar, spre deosebire de prima rugăciune mai scurtă din rânduiala slujbei de Logodnă, aici nu se află la început o anamneză introductivă, care să descrie generic lucrarea unificatoare a lui Dumnezeu, ci direct o anamneză pe care am numit-o mai sus anamneză contextualizată sau acomodată, în centrul căreia se află amintirea ajutorului lui Dumnezeu pentru slujitorul patriarhului Avraam la căutarea unei mirese in Mesopotamia pentru fiul stăpânului său: „Care împreună cu sluga patriarhului Avraam ai călătorit în Mesopotamia, trimițându-l să logodească femeie stăpânului său Isaac și, prin mijlocirea

[32] S. Parenti, „The Christian Rite of the Marriage in the East", p. 269.
[33] S. Parenti, „The Christian Rite of the Marriage in the East", p. 269, nota 68.
[34] *Slujba Logodnei*, p. 30. Pentru textul grecesc vezi J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382: „Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν".

scoaterii de apă, i-ai descoperit să logodească pe Rebeca."[35] În comparație cu prima rugăciune, în care se amintește și istorisirea din *Fc* 24 despre Isaac și Rebeca, în această a doua rugăciune atenția este îndreptată mai mult asupra slujitorului lui Avraam și misiunii lui de pețitor din Mesopotamia. Interesant de observat este că povestirea biblică de la *Fc* 24 nu este actualizată în această rugăciune datorită felului în care expune legătura dintre Isaac și Rebeca drept model sau paradigmă ale tuturor logodirilor și căsătoriilor ulterioare, ci pentru importanța călăuzirii și descoperirii lui Dumnezeu, care a susținut căutarea unei soții de către slujitor. Paradigma actualizată nu este, astfel, legătura dintre Isaac și Rebeca, ci purtarea de grijă și binecuvântarea lui Dumnezeu pentru încheierea unei legături de căsătorie. Tocmai aceeași purtare de grijă este dorită și invocată în partea epicletică imediat următoare pentru perechea care se logodește: „Însuți binecuvintează logodna robilor Tăi (N) și întărește cuvântul pe care și l-au dat. Unește-i pe ei cu sfânta unire cea de la Tine."[36] Convingerea dobândită în urma lecturării rugăciunii se referă la recunoașterea faptului că legătura perechii de soți pentru care se săvârșește slujba Logodnei, asemenea legăturii lui Isaac cu Rebeca, trebuie așezată sub semnul iconomiei și proniei lui Dumnezeu.[37] După prima anamneză contextualizată urmează ceea ce în prima rugăciune se afla la început, anume anamneza

---

[35] *Slujba Logodnei*, p. 30-31. Vezi și textul grecesc la: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382: „ὁ τῷ παιδὶ τοῦ Πατριάρχου Ἀβραὰμ συμπορευθεὶς ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ, στελλομένῳ νυμφεύσασθαι τῷ κυρίῳ αὐτοῦ Ἰσαὰκ γυναῖκα, καὶ διὰ μεσιτείας ὑδρεύσεως ἀῤῥαβωνίσασθαι τὴν Ῥεβέκκαν ἀποκαλύψας".

[36] *Slujba Logodnei*, p. 31. De asemenea, vezi și: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382: „αὐτὸς εὐλόγησον τὸν ἀῤῥαβῶνα τῶν δούλων σου (τοῦδε) καὶ (τῆσδε), καὶ στήριξον τὸν παρ' αὐτοῖς λαληθέντα λόγον. Βεβαίωσον αὐτοὺς τῇ παρὰ σοῦ ἁγίᾳ ἑνότητι."

[37] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32: „But the ultimate goal is always the same: the restoration of lost unity with God, the reintegration of human life into its authentic wholeness. This is also the meaning of a Christian bethrotal."

introductiv-teologică, care tematizează la modul general lucrarea unificatoare a lui Dumnezeu, al cărei început poate fi stabilit încă în Rai: „Că Tu din început ai zidit bărbat și femeie și de la Tine se însoțește bărbatului femeie spre ajutor și spre dăinuirea neamului omenesc."[38]

Rugăciunea nu se încheie, ci este continuată de a o nouă epicleză:

> Însuți, dar, Stăpâne Dumnezeul nostru, Cel ce ai trimis adevărul peste moștenirea Ta și făgăduința Ta peste robii Tăi, părinții noștri cei aleși ai Tăi din neam în neam, caută spre robul Tău (N) și spre roaba Ta (N) și întărește logodna lor în credință, în înțelegere, în adevăr și în dragoste.[39]

În acest loc se accentuează continuitatea făgăduințelor lui Dumnezeu pentru fiecare generație de credincioși până în prezent. Astfel, perechea logodită devine parte integrantă a aceleiași istorii rememorate și actualizate.

Această a doua epicleză din cea de-a doua rugăciune a slujbei Logodnei este urmată de o a doua anamneză contextualizată, în cadrul căreia sunt prezente mai multe recursuri la narațiuni biblice:

> Prin inel s-a dat lui Iosif stăpânirea în Egipt; prin inel s-a preamărit Daniel în țara Babilonului; prin inel s-a arătat adevărul Tamarei; prin inel Părintele nostru Cel ceresc S-a îndurat de fiul cel risipitor, când

---

[38] *Slujba Logodnei*, p. 31. Vezi și: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 382-383: „σὺ γὰρ ἀπ'ἀρχῆς ἐδημιούργησας ἄρσεν καὶ θῆλυ, καὶ παρὰ σοῦ ἁρμόζεται ἀνδρὶ γυνὴ…"

[39] *Slujba Logodnei*, p. 31. Vezi și: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 383: „Αὐτὸς οὖν, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐξαποστείλας τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τὴν κληρονομίαν σου, καὶ τὴν ἐπαγγελίαν σου ἐπὶ τοὺς δούλους σου, τοὺς πατέρας ἡμῶν, εἰς καθ' ἑκάστην γενεὰν καὶ γενεὰν τοὺς ἐκλεκτούς σου, ἐπίβλεψον ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου (τόνδε) καὶ τὴν δούλην σου (τήνδε), καὶ στήριξον τὸν ἀῤῥαβῶνα αὐτῶν ἐν πίστει καὶ ὁμονοίᾳ καὶ ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ·"

> a zis: Dați inel în dreapta lui și, junghiind vițelul cel gras, mâncând, să ne veselim. Această dreaptă a Ta, Doamne, a întrarmat pe Moise în Marea Roșie, căci prin cuvântul Tău cel adevărat cerurile s-au întărit și pământul s-a întemeiat. Și dreapta robilor Tăi să se binecuvinteze cu cuvântul Tău cel puternic și cu brațul Tău cel înalt.[40]

Rolul de agent sau mijlocitor al actualizării este deținut de trei termeni cu semnificație simbolică: inelul, dreapta sau mâna cea dreaptă și cuvântul lui Dumnezeu sau puterea cuvântului Său. Mai întâi inelul dobândește valorizarea unui indice, prin intermediul căruia se exprimă puterea, cinstea, adevărul și demnitatea, rememorându-se totodată diferite povestiri biblice vechi și nou-testamentare, configurate la rândul lor tot prin intermediul aceluiași termen sau concept cheie. În acest sens, Meyendorff scrie următoarele:

> nici una din cele patru referințe biblice […] nu interpretează ritualul în sensul lui limitat și predominant uman. În toate referințele inelul este un semn al făgăduinței lui Dumnezeu pentru om (nu neapărat în legătură cu căsătoria.[41]

Șirul amintirilor care au în centru inelul este deschis de *Fc* 41, 42, o narațiune biblică în care Iosif primește inelul lui faraon în Egipt și astfel își consolidează poziția privilegiată și influentă în

---

[40] *Slujba Logodnei*, p. 31-32. De asemenea: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 383: „Διὰ δακτυλιδίου ἐδόθη ἡ ἐξουσία τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ· διὰ δακτυλιδίου ἐδοξάσθη Δανιὴλ ἐν χώρᾳ Βαβυλῶνος· διὰ δακτυλιδίου ἐφανερώθη ἡ ἀλήθεια τῆς Θάμαρ· διὰ δακτυλιδίου ὁ Πατὴρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων γέγονεν ἐπὶ τὸν ἄσωτον υἱόν· «Δότε γάρ, φησι, δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐνέγκαντες τὸν μόσχον τὸν σιτευτὸν θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν». Αὕτη ἡ δεξιά σου, Κύριε, τὸν Μωϋσῆν ἐστρατοπέδευσεν ἐν Ἐρυθρᾷ Θαλάσσῃ· διὰ γὰρ τοῦ λόγου σου τοῦ ἀληθινοῦ οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ ἡ γῆ ἐθεμελιώθη· καὶ ἡ δεξιὰ τῶν δούλων σου εὐλογηθήσεται τῷ λόγῳ σου τῷ κραταιῷ καὶ τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ”.

[41] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32.

administrația egipteană de atunci.[42] Apoi se face referire la imaginea profetului Daniel în Babilon și la implicit la cartea profetului Daniel, cel mai probabil la textul de la *Dn* 6, 17-18, unde se vorbește despre pecetluirea unei temnițe prin inelul regelui Darius, în care Daniel fusese aruncat leilor. Indirect acest inel îi aduce lui Daniel cinste în Babilon.[43] Un al treilea personaj vechi-testamentar rememorat în contextul celei de-a doua părți anamnetice a acestei rugăciuni este Tamar și istorisirea din *Fc* 38, 18-25, unde se relatează felul în care a fost restabilit adevărul prin intermediul inelului lui Iuda.[44] Unica referire nou-testamentară menționată aici vizează pilda fiului risipitor din *Lc* 15, 22. Și aici inelul funcționează ca simbol în ceea ce privește recâștigarea legăturii de iubire dintre fiul și tatăl lui, după o experiență dezamăgitoare.[45] Menționarea acestei narațiuni nou-testamentare este susținută de un citat din textul lucan, rezultat în urma combinării versetelor 22 și 23 din capitolul 15. Merită a se evidenția aici precizarea rugăciunii potrivit căreia inelul este așezat de către tatăl exact pe mâna dreaptă a fiului mai tânăr, un aspect pe care textul biblic nu îl menționează. Cu ajutorul acestei nou introduse sintagme (mâna dreaptă) se deschide o nouă direcție a receptării povestirilor biblice în rugăciunea a doua a slujbei Logodnei, care din nou se îndreaptă către narațiuni din Vechiul Testament, care au în centru figura lui Moise în Marea Roșie, protejat la rândul lui de dreapta

---

[42] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32: „Joseph received a ring from the pharaoh of Egypt as a sign of his new power".

[43] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32: „The king of Babylon, with his ring, sealed the lions' den where Daniel was being thrown, as a pledge of his faithfulness to the suffering prophet, a faithfulness which God endorsed by saving Daniel from the lions".

[44] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32: „Tamar, before giving herself to Judah, asked for his ring as a pledge of safety so that on the day she would be brought to trial before the same Judah, the ring would save her from the punishment due to harlots".

[45] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*, p. 32: „Finally, in the parable of the prodigal son, the ring is a sign of the father's regained favor for his lost son".

lui Dumnezeu (*Iș* 15, 6). Meyendorff descrie acest aspect astfel: „Dreapta lui Moise era, de fapt, mâna lui Dumnezeu care a revărsat apele Mării Roșii peste egipteni (*Iș* 15, 26) și care nu este, în realitate, nimic altceva decât puterea lui Dumnezeu întărind temeliile pământului."[46] Noțiunea de *dreaptă a lui Dumnezeu* este conectată, în finalul paragrafului analizat, cu un alt concept, anume cuvântul adevărat și puternic al lui Dumnezeu, care lucrează în lume de la Creație (*Fc* 1). Ca o concluzie a anamnezei funcționează constatarea potrivit căreia anume caracteristici ale manifestării lui Dumnezeu pot fi transmise slujitorilor săi, așa cum este cazul cu dreapta robilor Lui, care se bucură de binecuvântarea cuvântului lui Dumnezeu și de puterea brațului Său preaînalt. Altfel spus, această a doua anamneză analizată aici se dezvoltă pe baza a trei concept sau trei termini, care pot fi relaționați cu slujba Logodnei: inelul – dreapta sau mâna cea dreaptă – cuvântul lui Dumnezeu sau puterea cuvântului lui Dumnezeu.

O a treia și ultimă epicleză are ca punct central rugăciunea pentru binecuvântarea schimbării inelelor soțului și soției: „Însuți dar și acum Stăpâne binecuvintează această punere a inelelor cu binecuvântarea cerească și îngerul Domnului să meargă înaintea lor în toate zilele vieții lor."[47] Semnificativ aici apare și finalul acestei epicleze, conectat cu o posibilă aluzie la Crate Tobit (*Tob* 5, 4). Finalul rugăciunii este tipic doxologic și se fundamentează pe convingerea că Dumnezeu este singurul Care binecuvintează și sfințește toate (evident, inclusive logodna sau legătura celor logodiți): „Că Tu ești Cel ce binecuvintezi și sfințești toate câte sunt și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor."[48]

---

[46] J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective*…, p. 32.

[47] *Slujba Logodnei*, p. 32. Vezi și: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 383: „Αὐτὸς οὖν καὶ νῦν, Δέσποτα, εὐλόγησον τὸ δακτυλοθέσιον τοῦτο εὐλογίαν οὐράνιον· καὶ Ἄγγελος Κυρίου προπορευέσθω ἔμπροσθεν αὐτῶν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν".

[48] *Slujba Logodnei*, p. 32. De asemenea, vezi și: J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, p. 383: „Ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, καὶ σοὶ τὴν δόξαν

Observații asupra dinamicii receptării narațiunilor biblice de către textele liturgice din cadrul slujbei ortodoxe a Logodnei

Pe baza tuturor celor constatate și analizate mai sus pot fi exprimate următoarele observații:

Ambele rugăciuni dovedesc o structură bazată pe anamneză și epicleză. Receptarea propriu-zisă a narațiunilor biblice se realizează în cadrul părții anamnetice, acolo unde auditoriul este invitat la un fel de călătorie în trecut. În acea anamneză se reamintesc anumite elemente (persoane, timpuri, contexte) din istoria sau experiența lui Dumnezeu cu oamenii (și invers), despre care vorbește Scriptura și care au de a face într-un fel sau altul cu Logodna, respectiv cu elementele prezente în această slujbă (inel sau mâna dreaptă), și care se potrivesc în acest nou context. Astfel se poate observa o corespondență între istoriile sau experiențele rememorate și prezentul rugăciunilor, respectiv al slujbelor. Această corespondență sau analogie funcționează ca o punte de legătură între trecut și prezent sau o cale de receptare a trecutului în prezent. În plus, anamneza presupune o selecție tematică a materialului sau a informațiilor regăsite în Scriptură, realizată de persoanele care doresc să le rememoreze sau actualizeze.

Narațiunile biblice rememorate în cadrul anamnezei și elementele care le conțin (persoane, fapte, timpuri, contexte) funcționează ca narațiuni de referință sau ca elemente de referință și dobândesc astfel o funcție și semnificație paradigmatică. Ele dobândesc însușirea unor arhetipuri, după care se orientează fiecare rugăciune ulterioară. Datorită acestor arhetipuri sau paradigme, în cadrul rugăciunilor se îndrăznește repetarea sau continuarea experiențelor și istoriilor pentru noi contexte. Dacă evenimentul paradigmatic arată că un anumit eveniment în anumite contexte a fost posibil, potrivit mărturiei

---

ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων."

Scripturii, atunci rugăciunea intenționează să arate că acesta, tot în anumite contexte, este posibil încă. Câteodată cititorul sau ascultătorul rugăciunilor are impresia că în cadrul lor oamenii se îndreaptă către Dumnezeu spunând: *Doamne, de vreme ce tu ai făcut aceasta mai demult, ne-ai arătat că este posibil și noi ne îndreptăm acum către tine tocmai cu această constatare și convingere, rugându-te să faci același lucru și în contextul nostru prezent.*

În acest fel se ajunge la convingerea fundamentală că receptarea narațiunilor biblice nu constă doar în amintirea sau rememorarea acestora, ci și în continuarea lor mai ales în cadrul componentelor epicletice ale rugăciunilor. Aceste epicleze ilustrează, de fapt, rugăminți către Dumnezeu în scopul continuării experiențelor și narațiunilor despre care relatează Scriptura, prin încadrarea în aceeași succesiune a elementelor și momentelor din istorisirile biblice și a perechii care se logodește. Aici, inelul constituie simbolul invocării binecuvântării și dragostei lui Dumnezeu. Astfel, între binecuvântarea contemporană a persoanelor care se logodesc și binecuvântările despre care povestește Scriptura cu privire la persoanele sau momentele rememorate nu există nici o deosebire calitativă.[49] O descriere potrivită a legăturii dintre anamneză și epicleză în context liturgic oferă unul din cei mai mari liturgiști contemporani, Prof. Reinhard Meßner:

> Anamneza și epicleza se află în aceeași legătură precum Învierea și Pogorârea Duhului Sfânt. Anamneza actualizează verbal (în forma laudei) evenimentul pascal ca un eveniment originar canonic, în care istoria lumii a ajuns la desăvârșire anticipatoric în Cel Înviat. Epicleza

[49] Cu ocazia unui simpozion organizat în urmă cu câțiva ani de către Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Regensburg am avut ocazia să ascult prezentarea unui important profesor de liturgică din Innsbruck, Reinhard Meßner. În cadrul discuțiilor care au urmat i-am adresat o întrebare: ce diferență există între un eveniment descris în Scriptură, precum Pogorârea Duhului Sfânt, și slujba celebrată cu ocazia aceleiași sărbători. Răspunsul profesorului a fost acesta: *nu există nici o diferență. Este unul și același eveniment*.

> se roagă pentru o nouă intrare în istoria vieții încă determinată de păcat și moarte a istoriei deja desăvârșite în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt. Această intrare epicletic-harismatică a eshatonului este recognoscibilă în istoria lumii ca Biserică, experiabilă cel mai dens în Euharistie.[50]

Cu alte cuvinte, cea mai importantă contribuție a receptării narațiunilor biblice de către textele liturgice constă pe de o parte în extinderea și dezvoltarea unor astfel de narațiuni până în prezentul persoanelor care le rememorează sau actualizează, iar pe de alta în *locuirea* acestor narațiuni și istorii biblice de către aceleași persoane.[51] Conceptul semnificativ al *locuirii* narațiunilor biblice ca și caracteristică fundamentală a receptării biblice presupune realitatea conform căreia persoanele pentru care se actualizează povestirile biblice nu trebuie privite drept actori pasivi sau impasibili ori drept simpli spectatori ai acestor povestiri, ci ca participanți activi la desfășurarea continuă a acestora. Astfel, narațiunile biblice sunt retransmise nu numai prin actualizare, dar mai ales prin adăugire permanentă în cadrul liturgic.

În acest fel se depășește o oarecare limitare a receptării Scripturii numai la textul în sine, chiar dacă textele reprezintă, bineînțeles, o bază informațională necesară și indispensabilă pentru receptare. Totuși, persoanele care realizează această receptare a Scripturii nu își doresc să devină numai părți ale textului biblic (ceea ce din perspectiva actuală ar fi imposibil), ci în special părți ale povestirilor, experiențelor sau evenimentelor biblice. Sau aceste persoane nu intenționează să *locuiască* tex-

---

[50] R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, p. 204.

[51] Acest concept extrem de important al „locuirii istorisirilor și povestirilor biblice" ca parte a receptării biblice mi-a fost sugerat în cadrul conferinței internaționale „Reception of the Bible" desfășurat în mai 2018 la Belgrad de către Prof. Tobias Nicklas din Regensburg. Evident, îi sunt foarte recunoscător pentru sugestie.

tul în sine, ci povestirea deschisă de el. Atât anamnezele cât și epiclezele din textele liturgice se orientează după istoriile sau experiențele lui Dumnezeu cu oamenii (și invers), așa cum sunt acestea povestite de Scriptură. De aceea, în acest punct trebuie făcută o distincție clară și necesară între textul biblic și evenimentele descrise sau povestite în acesta.

Totodată, un alt aspect al receptării textelor biblice de către textele liturgice vizează istoricitatea evenimentelor actualizate sau locuite de cei care le actualizează. Cum se poate înțelege și realiza o astfel de receptare, dacă este evident că anumite istorisiri biblice nu pot fi verificabile istoric? Este cazul fragmentului despre fiul risipitor din *Lc* 15, 22 al rugăciunii a doua din slujba Logodnei, unde avem de-a face cu o parabolă rostită de Iisus. Un posibil răspuns ar merge, în opinia mea, în direcția importanței rememorării sau actualizării mesajului transmis de narațiunile și evenimentele biblice pentru generațiile următoare. Toate aceste mesaje nu au altceva în centrul lor decât interacțiunea lui Dumnezeu cu oamenii.

Psalmul 119[118] – elogiul liric al Torei: de la Scriptură spre Liturghie

Stelian Paşca-Tuşa*

The present paper aims to emphasize how the hagiographer eulogizes the Law of God in Psalm 119 [118] and the persuasive way in which he strives to arouse the interest of the reader not just for hearing the words of God, but also to assume, fulfill and embody them. In order to carry out this research, I used several references both to the Rabbinic and Patristic tradition which develop the Psalmist's discourse in the up-mentioned direction. In the final part of this research I pointed out the reasons why liturgists have integrated this psalm both in the Midnight Office (Nocturns) Typikon and Laymen Funeral Office.

Keywords: *Law, stanza, confessions, word, perfection, Fathers, rabbis, liturgy*

Preliminarii

Cartea Psalmilor a fost asociată de timpuriu cu cele cinci cărți ale lui Moise care pun bazele întregului sistem doctrinar al iudaismului. Structura internă și modul în care au fost așezați psalmii în această colecție lirică, i-au determinat pe părinții Septuagintei să împartă Psaltirea în cinci subcolecții, care au o formă stilistică asemănătoare[1]. Această împărțire a generat corelarea

[1] Stelian Paşca-Tuşa, lector la disciplina Vechiul Testament din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca. E-mail: stelianpascatusa@gmail.com.

[1] Cartea I (*Ps* 1-40) se încheie cu o binecuvântare și cu un *Amin* dublu; Cartea a II-a (*Ps* 41-71) se încheie cu o binecuvântare și cu un *Amin* dublu; Cartea a III-a (*Ps* 72-88) se încheie cu o binecuvântare și cu un *Amin* dublu; Cartea a IV-a (*Ps* 89-105) se încheie cu o binecuvântare și cu *Amin Aleluia*; Cartea a V-a (*Ps* 106-150) se încheie cu un psalm integral de preamărire a lui Dumnezeu finalizat prin Aleluia.

textelor psalmice cu Tora[2] în literatura midrașică, deoarece încă de la început scrierii se afirmă că „Moise a dat lui Israel cele cinci cărţi ale Torei şi pentru a corespunde cu ele, David le-a dat israeliţilor Cartea Psalmilor care are tot cinci cărţi: Cartea Psalmilor intitulată *Fericit bărbatul* (*Ps* 1, 1), cartea intitulată *Pentru conducătorul: Maschil* (*Ps* 41, 1), cartea *Un psalm a lui Asaf* (*Ps* 72, 1), cartea *O rugăciune a lui Moise* (*Ps* 89, 1) şi cartea *Să spună cei izbăviţi de Domnul* (*Ps* 106, 2)"[3]. Mai mult, rabi Iudan consideră că David a început prima carte a Psaltirii cu cuvintele pe care le-a folosit Moise când a finalizat ultima cuvântare din Deuteronom: *Ferice de tine Israele!* (33, 29)[4]. Această direcție de interpretare i-a determinat pe rabini să identifice și o legătură tematică între cele cinci secțiuni psalmice și cărțile Pentateuhului[5]. Spre exemplu, în opinia lui Rabbi Scheinerman fiecare psalm devine o meditaţie la un fragment din Tora: „Nu este nevoie de niciun argument în plus pentru a înţelege că Psaltirea nu a fost divizată doar în *cărţi* pentru a corespunde celor din Tora, ci în *sidrot*-uri (fragmente destinate lecturii) așa cum este Tora"[6]. Demersul acestui rabin, corelat cu cele întreprinse

---

[2] Katharine Sakenfeld et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, Abingdon Press, Nashille, 2008, p. 663.

[3] *The Midrash on Psalms I*, trad. de William G. Braude, Yale University Press, New Haven, 1959, p. 5.

[4] *Midrash Tehillim. Psalm 1.4*, accesat 21 Iunie, 2016, http://www.matsati.com/wp-content/uploads/2012/10/Midrash-Tehillim-Psalms-1.pdf.

[5] Încercările rabinilor de relaţionare a celor două scrieri sunt chiar interesante. Rabbi Yosef ben Haggai, spre exemplu, afirmă că ultimii cinci psalmi sunt un ecou și o reminescenţă a Pentateuhului. Astfel că: versetele 4, 5 și 6 din psalmul 146 pot fi comparate cu *Fc* 2, 7-8 și respectiv *Fc* 1; versetele 4 și 2-20 din psalmul 147 cu cele din *Iș* 1, 1 și 1, 7-10; psalmul 148, 14 poate fi comparat cu *Lv* 10, 3; *Ps* 149, 5-9 cu *Nm* 14, 21 și *Nm* 24, 17-24; iar psalmul 150, 2 cu textul din *Dt* 3, 24. Cf. Yosef ben Haggai, *The Psalms: A Theocratic Commentary on the Torah By the Messiah of Israel*, accesat 18 Mai, 2010, http://www.betemunah.org/psalms1.html.

[6] Rabbi Scheinerman, *Psalms*, accesat 18 Mai, 2010, http://scheinerman.net/judaism/HolyBooks/index.html.

și de alții, ne determină să afirmăm (într-o notă de exprimare psalmică) faptul că Psaltirea poate fi intitulată și *cartea cugetării la Lege* (cf. *Ps* 1, 2).

Această perspectivă de raportare la psalmi este asumată și de către Părinți[7]. Ipolit al Romei († 236) afirmă în comentariul său la textele psalmice că Psaltirea este un nou Pentateuh: „Cartea Psalmilor conține învățături noi față de de Legile lui Moise. Din acest motiv, după scrierile lui Moise, aceasta este a doua carte de legi"[8]. Din cuvintele acestuia reiese că psalmii nu sunt doar o scriere lirică, ce reproduce învățăturile Torei, ci le dezvoltă într-o perspectivă creativă[9]. Putem spune că aghiografii textelor psalmice au asumat toroturile, le-au contextualizat și le-au oferit perspective spirituale noi. Doar în acest sens putem înțelege mai bine cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, care afirma că în psalmi „se află învățătura desăvârșită despre Dumnezeu"[10].

Varietatea, multitudinea și conținutul imnelor din Psaltire au conferit acestei cărți un statut aparte în iudaism și în crești-

---

[7] Nu putem ști cu exactitate dacă creștinii au fost influențați de gândirea iudaică sau fenomenul a fost invers, de vreme ce midrașele care indică asemănarea Psalmilor cu Pentateuhul sunt anterioare mărturiei Sfântului Ipolit. Datarea midrașelor la psalmi este destul de problematică. Opiniile cercetătorilor oscilează, de obicei, între o datare timpurie în Palestina (200 d.Hr.) și una târzie redactată în Italia în ultimele secole ale perioadei gaonilor (sec. al XIII-lea). Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner, Hasefer, București, 2006, p. 443. Este totuși posibil ca această perspectivă să fi apărut în ambele tradiții fără ca ele să se influențeze în vreun fel. Duhul Sfânt suflă un voiește (cf. *In* 3, 8)!

[8] Hippolytus, „Exposition of the Psalms," în *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. 5, trad. de Alexander Roberts et al., Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 170.

[9] Cu alte cuvinte, Psaltirea este „răsunetul înrâuririi legii mozaice, ce pleacă din inima poporului și se îndreaptă către Domnul", în timp ce Pentateuhul este mesajul pe care Dumnezeu îl transmite poporului Său. Ioan Popescu-Mălăiești, „Scurte studii introductive în literatura biblică a Vechiului Testament," *Biserica Ortodoxă Română* 50 (5/1924), p. 324.

[10] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. de Dumitru Fecioru, IBMBOR, București, 1986, p. 184.

nism. Datorită faptului că în cuprinsul ei s-a desfășurat într-o manieră rezumativă majoritatea toroturilor care au alcătuit Legea, Cartea Psalmilor a fost considerată *expresia lirică* a Torei[11]. Motivul principal care a determinat această numire a ţinut de poziţionarea centrală a lui Dumnezeu în sistemul ei doctrinar[12]. Indiferent de structura sau de tipul psalmului (cântări religioase, imne, meditaţii, rugăciuni), Dumnezeu era elementul principal la care se raportau toate fiinţele și lucrurile. Orice psalm scotea în evidenţă fie direct, fie indirect înţelepciunea, slava, puterea, dreptatea și mai ales îndurarea unui Dumnezeu personal[13] față de om. Așadar, prin conţinutul lor focalizat pe lupta intimă a omului, care caută comuniunea cu Dumnezeu, psalmii au devenit o paradigmă a realizării urcușului spre desăvârșire[14]. Lecturarea acestora viza dobândirea cuvântului biblic ca mijloc esenţial

---

[11] Ioan Chirilă, „Arhiepiscopul Bartolomeu – un om cuprins prin tâlcuire în dulceaţa și lumina Revelaţiei," în Ștefan Iloaie și Radu Preda (eds), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 116.

[12] Mircea Chialda, „Despre Psaltire: conţinutul, frumuseţea, valoarea ei pentru credincioșii din orice timp, carte de cult," *Glasul Bisericii* 16 (7-8/1964), p. 646-647.

[13] „Dumnezeul Psaltirii este Dumnezeul personal al fiecărui om, este Dumnezeul nostru personal, este *Dumnezeul meu*. Dar acest Dumnezeu care pătimește omenește este, cu toate acestea pentru psalmist, un Dumnezeu veșnic [...], fără început [...], este prezent pretutindeni pe pământ, în cer, în larg urile mării și în iad, neschimbat, atotputernic, atotștiutor, judecător drept, voitor de milă și de îndurări [...] Nu mai există nicio altă carte ca Psaltirea, în care însușirile și lucrările dumnezeiești să se afle la un loc și să păstreze caracterul desăvârșit și echilibrat, astfel încât Dumnezeu să fie neajuns, necuprins cu gândul, de neînţeles, dar în același timp Mântuitorul, Păzitorul neadormit al vieţii omenești și al mântuirii." Arhimandritul Elisei, *Prolog la ediţia românească*, în Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri la Psalmi*, trad. de Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2011, p. 7.

[14] Sfântul Grigorie († 400) consideră fiecare carte a psalmilor o treaptă nouă spre dobândirea desăvârșirii. Vezi pentru detalii Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. de Teodor Bodogae, IBMBOR, București, 1998, 144-63.

prin care o persoană putea trăi comuniunea cu Dumnezeul cel viu.

Aspectele menționate în paragraful anterior se oglindesc cu ușurință în Psalmul 119[118], ce descrie într-o manieră meticuloasă importanța pe care Legea și toroturile ei o au în demersul celui *fără de prihană*, care îl caută pe Dumnezeu.

1. Psalmul 119[118] – scurte noțiuni de isagogie

Încadrat în grupa *psalmilor de învățătură*[15] care sunt apropiați tematic de scrierile sapiențiale, psalmul 119[118] învață pe om că meditarea și împlinirea Legii este adevăratul izvor de fericire[16]. Inspirat, în ceea ce privește conținutul din Deuteronom, iar în ceea ce privește caracterul interior și spiritual al Legii din cartea profeților Ieremeia și Iezechiel (*Ir* 31, 31-34; *Iz* 36, 25-27), psalmul este considerat a fi *elogiul Legii lui Dumnezeu*[17], *adevărata litanie a Torei*[18], *psalmul cunoștinței Legii lui Dumnezeu*[19] și *expresia lirică a legământului*. Rabi Solomon Freehof consideră că

---

[15] Robert G. Bratcher și William D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 997.

[16] Din aceiași categorie fac parte și psalmii 1, 36, 48, 72, 111, 126, 133, dar și 127 și 138. Cristian Bădiliță (ed), *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, Polirom, București, 2006, p. 20.

[17] Gherasim Timuș, *Note și meditațiuni asupra Psalmilor*, vol. 3, Tipografia „Gutenberg" Joseph Gobl, București, 1896, p.162.

[18] C. Bădiliță *Septuaginta...*, p. 290. Evidențiind funcția pedagogică a acestui psalm (*care pe cei îmbunătățiți îi duce la desăvârșire, iar pe cei care trăiesc în lenevire îi deșteaptă spre lucrarea virtuții*) cuviosul Eftimie Zigabenul identifică tema centrală a acestui psalm: premărirea Legii. Spre deosebire de alți psalmi ce amintesc doar tangențial acest subiect, Psalmul 119[118], remarcat și pentru lungimea lui, tratează cu meticulozitate toate aspectele care țin de respectarea Legii în viața fiecărui om. Cf. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 2, trad. de Ștefan Voronca, Egumenița, Galați, 2006, p. 537.

[19] Rabbi Solomon Freehof, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Concregatons, Cincinnati, 1938, p. 339.

în acest psalm este descrisă, în cel mai complex mod cu putință, conotația bogată a conceptului *Lege*, deoarece acest poem dedicat în exclusivitate Torei surprinde relația intimă, personală și spirituală a omului cu Dumnezeu prin intermediul Legii[20].

Teodoret, episcopul Cirului,[21] consideră că acest psalm a fost alcătuit de regele David pentru a se consola în vreme de necaz sau pentru a inspira credincioșilor din toate timpurile dragostea față de legea Domnului. În opinia rabinului Iuda ben Simon, regele David a redactat acest psalm în semn de mulțumire pentru ajutorul pe care Dumnezeu l-a oferit poporului ales care a rămas nepângărit în confruntarea sa cu păgânii[22]. Unii au considerat că psalmul a fost alcătuit chiar în vederea instruirii particulare a fiului său, Solomon[23].

Însă din cercetările mai recente reiese faptul că psalmul 119[118] a fost, fie opera unui tânăr[24] din timpul robiei babiloniene, care a dorit să expună experiențele și rugăciunile conaționalilor săi zeloși în împlinirea legii, fie o creație post exilică ce a putut fi asociată cu promulgarea întregului Pentateuh de către

---

[20] S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 340.

[21] „Dumnezeiescul David a trecut prin multe și felurite schimbări ale lucrurilor: a fugit de vrăjmașii pe care uneori i-a alungat; a căzut în mâhnire, dar a avut și bucurii în viață; a alergat pe calea cea dumnezeiască, dar s-a poticnit călătorind pentru ca apoi să urmeze din nou dumnezeieștilor legi. Prin urmare, a adunat toate acestea în Psalmul de față și, împreunând rugăciunile aduse de dânsul lui Dumnezeu în fiecare vreme, a pus înaintea oamenilor o învățătură aducătoare de folos, povățuindu-i cum este cu putință să săvârșească fapta cea bună și lucrătoare." Teodoret de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului, Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 369.

[22] *Midrash Tehillim. Psalm 119.1*, accesat 12 Septembrie, 2017, http://www.matsati.com/wp-content/uploads/2012/10/Midrash-Tehillim-Psalms-119.pdf.

[23] G. Timuș, *Note asupra psalmilor...*, p. 163.

[24] Iuliu Olariu, *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, Caransebeș, 1899, p. 171. Unii identifică pe acest tânăr cu profetul Daniel, însă afirmația lor nu are un temei real. Cf. G. Timuș, *Note asupra psalmilor...*, p. 163.

Ezdra[25]. Unii exegeți consideră că crearea acestui psalm a fost asumată de către un grup de credincioși care și-au exprimat, în cadrul unui joc poetic, iubirea, atașamentul și devotamentul lor față de Lege[26].

Această compoziție literară este condiționată de artificiul acrostihului alfabetic[27]. Fiind format din 22 de strofe (după numărul consoanelor care alcătuiesc alfabetul ebraic), cu câte opt versuri pentru fiecare, psalmul 119[118] este cel mai dezvoltat exemplu de poezie acrostih din Vechiul Testament. Pe lângă dimensiunea sa impresionantă, psalmul utilizează toate genurile poetice folosite în psalmii de tip acrostih: lamentație individuală (cf. *Ps* 24), imn de laudă (*Ps* 110 și 144) și poem închinat înțelepciunii (*Ps* 111).

În literatura iudaică psalmul 119[118] este numit *marele alfabet* și din acest motiv acest text psalmic constituia una din structurile de învățătură elementare pe care copiii lor trebuiau să le deprindă de la o vârstă fragedă[28]. Rabi Benjamin Segal consideră că acest psalm marchează un moment din istoria poporului

---

[25] Cf. Alfons Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie: Eine Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*, Zink, Munich, 1955, p. 288. Vezi Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, în *Word Biblical Commentary*, vol. 21, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 182-183.

[26] Cf. Alois Bulai et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, Sapientia, Iași, 2005, p. 457. Abordând problematica autorului dintr-o perspectivă duhovnicească, Casiodor susține că în acest psalm cuvintele rostite „aparțin tuturor sfinților care au trăit de la facerea lumii, care trăiesc astăzi și care vor trăi în viitor. Printre ei se găsesc apostolii, profeții, martirii, mărturisitorii [...] și toți care slujesc Biserica prin curăție, *un popor agonisit, o preoție împărătească, un neam sfânt, oameni aleși* care au fost adunați de la începutul omenirii și până la sfârșitul ei". Cassiodorus, *Explanation of the Psalm (100-150)*, în *Ancient Christin Writers*, vol. 53, trad. de P.G. Walsh, Paulist Press, New York, 1990, p. 174-175.

[27] Acrostihul este un procedeu estetic folosit în alcătuirea unei structuri complexe care este limitat de un număr precis de strofe și versuri. Cf. L. Allen, *Psalms...*, p. 180.

[28] Ioan Litin compară această uzanță cu obiceiul creștinilor de a-i iniția pe copii în tainele credinței atunci când îi învață rugăciunile începătoare, *Sfinte*

ales în care s-a dorit o revitalizare a vieții religioase și implicit sporirea atașamentului față de Lege[29].

Structura internă a psalmului a atras atenția Părinților[30]. Dintre aceștia cel mai bine s-a evidențiat Origen, care după ce semnalează că „de opt ori aceeași literă începe la opt stihuri, adică la fiecare opt stihuri ale psalmului acestuia se scrie o literă din alfabetul evreiesc" conferă compoziției o *dimensiune anastasică* considerând psalmul începutul urcușului spre desăvârșire:

> Psalmul acesta este loc dumnezeiesc și început al cuvintelor lui Dumnezeu, precum zice și Pavel, și loc duhovnicesc ce cuprinde toată teoria numirilor duhovnicești din Sfânta Scriptură. În psalmul acesta fiecare literă se înmulțește de opt ori. Pentru că în fiecare literă a lui ne desăvârșim și sufletul nostru se curățește. Că numărul șapte este simbol al grosimii materiale, iar opt este început al vieții nemateriale și mai bune. Că mainainte de a veni ziua a opta a lui Hristos, adică cea a învierii, toată lumea era necurată și netăiată-împrejur (la inimă); iar când a venit ziua învierii, toți ne-am curățit prin împreuna îngropare și moarte cu El.[31]

O altă viziune interesantă asupra aceleiași structuri a psalmului este cea propusă de Cassiodor care consideră că psalmul 119[118] alături de ceilalți doi psalmi alfabetici deplini (110 și 111) din Psaltire alcătuiește o treime ce ne perfectează credința

---

Dumnezeule și toate celelalte. Cf. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 358.

[29] Rabbi Benjamin Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise," accesat 13 Mai, 2015, http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html.

[30] Sfântul Ieronim, de pildă, menționează semnificația specifică pe care o are fiecare literă a alfabetului ebraic. Vezi Sf. Ieronim, *Breviarum in Psalmos*, *PL* 26: 1187C.

[31] Marguerite Harl, Gilles Dorival (eds), *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase Théodoret)*, în *Sources Chretiennes*, vol. 189, Ed. du Cerf, Paris, 1972, p. 183.

și ne trimite în chip simbolic la Ierusalimul cel Ceresc, locul unde sălășluiește deplinătatea. Psalmul, care potrivit simbolismului numeric al cifrelor 119[118] închipuie arca lui Noe (o imagine tipologică a Bisericii), devine în viziunea exegetului, un manual ce oglindește disciplina eclesială[32].

Părinții Bisericii au considerat Psalmul 119[118], datorită structurii interne fixe și temei bine precizate, o paradigmă evidentă ce descrie momentele esențiale pe care un creștin le are de parcurs în urcușul său spre desăvârșire. În consecință, aceștia l-au recomandat celor râvnitori îndemnându-i să îl cerceteze cu mare atenție fiindcă în el este descrisă viețuirea sfinților[33].

2. Tora și legiuirile ei – delimitări terminologice

Analizând structura internă a psalmului, William Soll[34] a considerat că numărul versetelor din strofe a fost determinat de cele opt cuvinte care aparţin câmpului semantic al termenului Lege: תורה – „lege”, דבר sau דברים – „cuvânt/cuvinte”, אמרה sau אמרות – „spusă/zicere/rostire”, הקים (sau ת[וחק]) – „îndreptări/orânduiri”, משפטים – „judecăţi”, מצות – „porunci”, עדות – „mărturii” și

[32] Cassiodorus, *Explanation of the Psalm...*, p. 259.

[33] Sesizând bogăția trăirilor sufletești menționate în acest psalm, Sf. Părinți au considerat că aici sunt descrise toate etapele pe care un om trebuie să le parcurgă pentru a ajunge la desăvârșire. Spre exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că persoanele care i-au aminte și cercetează cu atenție învățăturile psamului, despre care menționează că se mai numește *fără prihană*, sunt călăuzite spre deplinătatea vieții. Cf. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 358. Sfântul Atanasie al Alexandriei consideră că în acest psalm este prezentată viețuirea sfinților, adică nevoințele și greutățile prin care au trecut, precum și virtuțile prin care au biruit: „În psalmul acesta, David însemnează petrecerea sfinților, nevoințele, necazurile, căderile, ridicările, asupririle diavolilor, nenumăratele gânduri ce năvălesc asupra lor, cursele, luptele, dar și cele prin care ar putea ei birui, adică Legea, cuvintele, răbdarea, ajutorul cel de sus, ba încă și darurile cele după osteneli, cununile și răsplătirile”. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 185.

[34] William M. Soll, *Psalm 119: Matrix, Form and Setting*, Catholic Biblical Association of America, Washington, 1991, p. 46-47.

פקודים – „învăţături”[35]. Toţi aceşti termeni, cu nuanţele lor specifice, apar de 177 de ori în psalm[36] și exprimă aceeași realitate a Legii lui Dumnezeu, în sensul de revelaţie a voinţei divine în istoria sfântă, cu efect asupra vieţii fiecărui om.

Pentru a sesiza sensul original și nuanţele acestor cuvinte, care fac trimitere directă la Tora și pentru a înlesni înţelegerea acestui demers, considerăm că este potrivit să facem câteva precizări de natură terminologică pentru fiecărui termen în parte:

lege – תורה (*tora*[h]): cuvântul provine din rădăcina verbală *irh* (*a direcţiona*, *a ghida*, *a învăţa*, *a netezi* sau chiar *a arăta înainte*) și înseamnă *instrucţiune* sau *învăţătură despre viaţă*[37] (este folosit de 25 de ori în psalm). Acesta este folosit în Vechiul Testament pentru a indica totalitatea poruncilor și prescripţiilor pe care Moise le-a dat poporului ales.

cuvânt – דבר (*davar*): provenit din același radical – *dbr*; termenul poate fi tradus prin *cuvânt* sau *discurs consecutiv și comprehensibil* (apare de 24 de ori în psalm). Orice profeţie sau comunicare cerească, precum și întregul corp al revelaţiei veterotestamentare este numit în mod uzual *cuvântul Domnului*. Dintre aceste opt cuvinte, *davar* este cel mai des folosit în Psaltire.

spusă – אמרה (*imra*[h]): termenul este un sinonim poetic pentru *davar*[38] (apare de 20 de ori în psalm). Provine din rădăcina *amr* (*a ramifica, a răspândi*) și este utilizat adesea pentru *un cuvânt rostit*, *un discurs*. În psalmi este tradus de obicei prin *cuvânt*, fără a se face vreo diferenţă între acesta și

---

[35] Cf. Charles A. Briggs, Emilie G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, C. Scribner's Sons, New York, 1906-07, p. 414. Cf. B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise.”

[36] Ibn Ezra afirmă că într-un mod direct prin aceşti termeni sau indirect prin trimiteri subînţelese se face trimitere la Legea lui Dumnezeu, cu excepţia versetului 122. Cf. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 340.

[37] C. Bădiliţă *Septuaginta...*, p. 290.

[38] Cf. *Dt* 33, 9.

davar, cu toate că nu există o identitate semantică perfectă. Totuși, *imra* este folosit frecvent pentru a indica o profeţie imediată, venită direct de la Dumnezeu prin prooroci pentru a povăţui pe om.

orânduiri – הקים (*huqim*): cuvântul este forma de plural a substantivului *hoqo* (*a însemna*, *a trasa*, *a descrie* și *a ordona*) și poate fi tradus în limba română prin *orânduiri* sau *îndreptări* având sensul de *îndreptar*, *călăuză*, *ghid*, *criteriu moral*[39] (este folosit de 22 de ori în psalm). Acesta indica forma scurtă și concisă a statutului de administrare legislativă al evreilor din antichitate ce era prevăzut cu o listă de pedepse.

judecăţi – משפטים (*mişpatim*): provenit din rădăcina verbală *șph* (*a judeca, a determina, a ordona și a discerne*), acest cuvânt indică prescripţiile prin care o persoană poate discerne binele de rău și poate lua o decizie corespunzătoare (este folosit de 22 de ori în psalm).

poruncă – מצות (*miṭot*): acest cuvânt provenit din radicalul *ṭvh* (*a porunci*, *a comanda*) este folosit pentru a preciza ceea ce îi este îngăduit și interzis omului să facă (apare de 21 de ori în psalm). Poruncile implică supunerea faţă de cel care le emite.

mărturii – עדות (*edot*): termenul provine din rădăcina verbală *ad* și face trimitere la anumite lucruri ce depășesc imanentul (este folosit de 23 de ori în psalm). Mărturiile sunt tipuri și reprezentări a lucrurilor bune, care urmează să se descopere. În această categorie pot fi incluse toate cuvintele lui Dumnezeu descoperite prin profeţi, precum și faptele Sale consemnate în Sfintele Scripturi[40].

învăţături – פקודים (*piqudim*): substantiv la numărul plural, ce provine din rădăcina *pqd* (*a lua la cunoștinţă sau a avea grijă de un lucru*, *a avea respect de*, *a numi*). Învăţăturile

---

[39] *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 276.

[40] *Cartea Psalmilor...*, p. 275.

> sunt oferite omului de către Dumnezeu în vederea orânduirii vieţii (apare de 20 de ori în psalm)[41].

Cuviosul Eftimie Zigabenul sesizează unitatea tematică a acestor termeni și îndeamnă pe cititori să perceapă aceste cuvinte ca echivalente ale Legii: „Trebuie însă să se știe că deși cuvintele cele de mai sus, adică mărturiile, poruncile, îndreptările, cuvintele și judecăţile se deosebesc una de alta, de cele mai multe ori acestea arată Legea lui Dumnezeu, după sinecdoca și metonimia de care acestea sunt cuprinse”[42]. Pentru a consolida această perspectivă și pentru a deslușI maniera în care o parte din acești termeni fac trimitere la Legea Domnului, vom menționa și modul în care Sfântul Nicodim Aghioritul consideră că aceste concepte surprind aspectele deja menționate, însă într-o perspectivă spirituală:

> *Cuvântul* sau raţiunea (sensul, ordinea) lui Dumnezeu, după cum zice David, este și va rămâne în cer, dar și pe pământ, cum zice undeva tot David despre o zicere eliptică asemănătoare (cf. *Ps* 102, 19; 113, 11). Acesta este una cu adevărul Său, pe care-l vădește din neam în neam prin *porunca* sau poruncile Lui, după o *rânduială* bine-așezată de Dumnezeu. Pe această rânduială se întemeiază pământul și cei de pe el ca pe o temelie, precum se scrie în Psalmul 103, 6. Prin urmare, raţiunea, sensul lucrurilor lui Dumnezeu rămâne în cer, în Hristos, Raţiunea supremă, iar prin facerea lumii, și pe pământ (cf. *Ps* 18; 113, 11), printr-o rânduială, un tipic plin la rândul lui de alte *îndreptări* pe care le alcătuiesc poruncile, judecăţile sau alte lucrări legate de rânduiala sau tipicul principal.[43]

---

[41] Vezi amănunte în Ch. Briggs, E. Briggs, *The Book of Psalms...*, p. 415 și Konrad Schaefer, *Psalms*, în *Berit Olans, Studies in Hebrew and Poetry*, trad. de David W. Cotter, The Liturgical Press, Minnesota, 1951, p. 292-293.

[42] Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 537.

[43] Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 578.

3. Proclamarea şi premărirea Legii

Pentru a evita repetiţia unor termeni ce aparţin aceluiaşi câmp semantic, autorul psalmului foloseşte sinecdoca şi metonimia ca să ofere, în acelaşi timp, cititorului posibilitatea de a sesiza sensurile şi nuanţele cuvintelor care fac referire directă la Tora: lege, cuvânt, spusă, îndreptări, judecăţi, poruncă, mărturii şi învăţături.

Strofa 1 (v. 1-8) – Elogierea Torei[44]

Prima strofă este împărţită în două secţiuni: cea dintâi (v. 1-3) expune în linii generale coordonatele prin care omul dobândeşte fericirea[45] (*neprihănirea, căutarea mărturiilor şi urmarea Legii*), iar cea de-a doua (v. 4-8) reprezintă debutul elogiului pe care psalmistul îl aduce lui Dumnezeu şi legilor Sale[46]. Punctul central al acestor versete este deţinut de v. 4[47] care menţionează elementele definitorii ce conturează şi includ Legea: Legiuitorul, poruncile, destinatarii şi implicit raţiunile lor. Aceste noţiuni

---

[44] Toate versetele din psalmul 119[118] care apar în acest studiu au fost traduse după originalul ebraic. Această versiune surprinde nişte nuanţe de conţinut teologic, care nu oferă cititorului posibilitatea de înţelege mult mai bine demersul meu exegetic.

[45] Eftimie Zigabenul afirmă că în categoria celor fericiţi se numără aceia care: „cinstesc Legea şi cuvintele lui Dumnezeu cu cercetare, luare aminte şi pricepere şi înţeleg duhovniceasca vistierie ascunsă în ele. Pentru că ei, din cercetarea aceasta vor căuta pe Dumnezeu cu toată inima lor, fiindcă au văzut cugetând frumuseţea Lui şi s-au îndulcit din prea-dulce lumina Lui." Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 539.

[46] În opinia unor exegeţi, primele trei versete ale psalmului sunt o formulă lirică de adresare pe care preoţii o rosteau pelerinilor ce ajungeau la templu. Louis Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. Psaumes 101-150*, vol. 3, Duculot, Namurci, 1979, p. 349.

[47] „Tu ai poruncit să păzim cu sârguinţă învăţăturile Tale" (v. 4) De ce a poruncit Dumnezeu păzirea poruncilor – se întreabă rabinii? Pentru ca Dumnezeu să le păzească sufletul şi viaţa în toate zilele vieţii lor. *Midrash Tehillim. Psalm 119.8.*

sunt dezvoltate în versetele următoare în care sunt indicate binefacerile de care are parte cel ce păzește îndreptările Domnului: neînjosirea și demnitatea (v. 6[48]), deschiderea sufletească spre comuniune prin asumarea judecăților divine (v. 7[49]) și garanția prezenței nemijlocite a Domnului în vremea neputinței și a timpurilor de pe urmă (v. 8[50]). Prin cuvintele *nu mă părăsi de tot*, psalmistul dorește să-și exprime pe de-o parte supunerea și dependența sa totală față de Domnul[51], iar pe cealaltă parte nevoia sa de poziționare perpetuă în proximitatea lui Dumnezeu.

Strofa 2 (v. 9-16) – Preamărirea înțelepciunii

Întrebarea și răspunsul implicit cu care debutează cea de-a doua strofă (*Cum va putea cel tânăr să-și păstreze curată calea, dacă nu va păzi cuvântul Tău?* – v. 9) subliniază importanța pe care cuvântul lui Dumnezeu îl are în formarea duhovnicească a omului începând cu tinerețea lui[52]. Calea spre desăvârșire presupune

---

[48] „Atunci nu voi fi rușinat, având privirea ațintită la toate poruncile Tale." (v. 6)

[49] „Te voi lăuda cu o inimă neprihănită, când voi învăța judecățile dreptății Tale." (v. 7)

[50] „Voi păzi rânduielile Tale; nu mă părăsi de tot." (v. 8). Didim cel Orb susține că psalmistul face referire aici la momentele de încercare când Dumnezeu îl lasă pe om să lupte pentru o vreme singur. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 201. Rabi Solomon susține că acest verset indică starea de spirit a celor aflați în exilul babilonian. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 341.

[51] B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise."

[52] Teodoret de Cir subliniază importanța pe care o au poruncile lui Dumnezeu în perioada agitată a tinereții: „Tinerețile sunt nestatornice și iute plecate către răutate, pentru că se împresoară cu multe feluri de valuri ale patimilor. Deci au trebuință de povățuitori să le călăuzească spre limanurile îndreptării, iar acesta este propriu dumnezeiești cuvinte, că, oprindu-le de la căile împotrivnice, acestea pot să le pună în bună rînduială și să le povățuiască spre calea cea dumnezeiască. Că, ceea ce este frâul și vizitiul mânzului tânăr, aceasta se face dumnezeiescul cuvânt tinerilor." Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 371.

căutarea neîntreruptă a Domnului, supremul învățător al orânduirilor Sale (v. 12[53]) din/cu toată inima (v. 10[54]), acceptarea și ascunderea în adâncul sufletului a cuvintelor Lui[55] și cugetarea permanentă la învățăturile Lui pentru o mai bună înțelege și pentru păstarea lor într-un cuget curat (v. 15-16[56])[57]. Desfătarea dobândită în calea mărturiilor (v. 14[58]) determină pe cel credincios să vestească (v. 13[59]) și să fie el însuși un mărturisitor al Legii. Această ultimă calitate implică o asumare ce determină identificarea treptată cu lege care nu mai este percepută ca ceva exterior, ci ca o rânduială sădită de Legiuitor în fire[60]. În acest sens, Rabi Solomon ben Yitzchaki (Yarchi), cunoscut după acronimul său – Rași (Rashi), comentând psalmul 1 subliniază că legea Domnului, devine în inima împlinitorului ei, lege proprie[61].

---

[53] „Binecuvântat să fii Tu, Doamne! Învață-mă orânduirile Tale." (v. 12)

[54] „Te caut cu toată inima; nu mă lăsa să mă abat de la poruncile Tale." (v. 10)

[55] Sfântul Chiril aseamănă ascunderea cuvintelor Domnului în inimă cu punerea focului într-un vas de aramă. Omul care face aceasta se face dendată părtaș de căldura lui. „Așa și mintea care întreține în suflet și în inimă cuvântul dumnezeuiesc, prin dorul după toată virtutea, se încălzește mereu spre acestea prin el. Căci precum este de folos vieții și un lucru mântuitor a-și aminti cineva mereu și a cugeta la cuvintele dumnezeiești, în același fel uitarea de ele este pricină de pierzare." Sf. Chiril al Alexandriei, „Tâlcuirea psalmilor 97-138," trad. de Dumitru Stăniloae, *Mitropolia Olteniei* 43 (1-6/1993), p. 151.

[56] „Voi cugeta la învățăturile Tale și-mi voi aținti ochi spre cărările Tale. Mă voi desfăta în îndreptările Tale și nu voi uita cuvintele Tale" (v. 15-16)

[57] I. Olariu, *Explicarea...*, p. 174.

[58] „În calea mărturiilor Tale mă desfătez mai mult decât în orice bogăție" (v. 14)

[59] „Cu buzele mele vestesc toate judecățile gurii Tale" (v. 13)

[60] Teodor de Mopsuestia consideră că persoana care se atașează de Lege prin meditație neîncetată ajunge să fie modelat în timp de aceasta. Theodore of Mopsuestia, *Commentary on Psalms 1-81*, trad. de Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 11.

[61] Mayer Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiben, Boston, 2004, p. 172.

Strofa 3 (v. 17-24) – Lamentații

Fiind puternic influențată de modul de exprimare al lamentațiilor[62], stofa a treia accentuează necesitatea poruncilor, deoarece acestea sunt singurul sprijin al omului care este conștient de efemeritatea sa pe pământ (v. 19[63]). Sufletul lui, defăimat de cei potrivnici (v. 22[64]), tânjește nu numai după judecățile dumnezeiești (v. 20[65]), ci și după înțelegerea minunatelor taine ale legii care nu se dezvăluie oricui (v. 18[66])[67]. Acestea-l vor liniști și-i vor aduce mângâiere[68]. Părinții consideră că aici se face referire la adâncul tainelor lui Dumnezeu, care nu poate fi pătruns cu ochii trupești, peste care este așezat un văl care împiedică vederea. Doar cei duhovnicești, care caută neîncetat pe Domnul, dobândesc înțelepciunea necesară, care deschide ochii sufletului spre o vedere pătrunzătoare, care purtată de Duhul Sfânt ajunge la cunoașterea tainelor profunde ale dumnezeirii[69]. Izbăvirea pe

---

[62] L. Allen, *Psalms...*, p. 186.

[63] „Străin sunt eu pe pământ, nu-mi ascunde poruncile Tale" (v. 19)

[64] „Depărtează de la mine ocara și disprețul, căci eu păzesc mărturiile Tale" (v. 22)

[65] „Copleșit este sufletul meu de dorirea judecăților Tale în toată vremea" (v. 20) Origen consideră că omul nu dorește judecățile lui Dumnezeu fiindcă se teme de pedeapsă. Totuși această manieră de raportare constituie un ideal ce poate forma obiectul rugăciunii. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 219.

[66] „Deschide-mi ochii ca să privesc cu luare aminte la minunățiile Legii Tale" (v. 18)

[67] M. Gruber, *Rashi's Commentary...*, p. 678.

[68] B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise."

[69] Expresia *ochii mei* indică, în opinia lui Origen, cugetul omenesc. Ca atare, numai Domnul are putere să ridice vălul de pe el „ca să putem contempla cele spuse în Scriptură și să prindem apoi înțelesul adevărat al celor exprimate acolo în chip învăluit". Sfântul Chiril consideră că Dumnezeu a dat omului în ajutor Legea „care reaprinde lumina dumnezeiască în noi și curăță solzii de pe ochii inimii noastre, înlăturând întunericul vechii cunoștințe așezat peste ei". Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, trad. de Dumitru Stăniloae,

care psalmistul o cere de la Dumnezeul care i-a pedepsit pe cei mândri (v. 21[70]) este îndreptăţită pentru faptul că acesta cugetă neîncetat la mărturiile Domnului și se lasă călăuzit de îndreptările lui (v. 23-24[71]). Reflecția permanentă la orânduirile dumnezeiești este în opinia lui Casiodor suficientă pentru a face față uneltirilor vrăjmașe. Cel care contemplă întotdeauna la poruncile lui Dumnezeu suportă orice durere și nu cunoaște frica[72].

Strofa 4 (v. 25-32) – Nevoia imperioasă de ajutor

Versetul 25 care deschide stofa a patra dezvoltă lamentaţia din secţiunea anterioară pornind de la o stare acutizată. Acest strigăt este reluat în versetul 28 unde cu mâhnire în suflet, psalmistul cere pe lângă viaţă/înviere (v. 25[73]) fortificarea interioară prin cuvintele Domnului. Celelalte versete reiau idei din strofele precedente și dezvoltă în contextul descris sensul acestora: căutarea și urmarea căilor drepte revendică revelarea orânduirilor lui Dumnezeu (v. 26[74]); înţelegerea acestora produce în suflet o

---

IBMBOR, București, 2000, 234. Vezi și Origen, *Omilii la Levitic* 1.1.4; Sf. Ieronim, *Epistole* 53.4; 58.9 și Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evanghlia după Ioan* 15 – Q. F. Wesselschmidt, *Psalms 51-150* în *Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament* (ACCSOT), vol. 8, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 313.

[70] „Tu mustri pe cei îngâmfați, pe acei blestemați care rătăcesc de la poruncile Tale" (v. 21)

[71] „Chiar dacă mai-marii stau și urzesc împotriva mea, eu, robul Tău, voi cugeta necontenit la mărturiile Tale. Mai mult, mărturiile Tale sunt desfătarea și sfetnicii mei" (v. 23-24)

[72] Cassiodorus, *Explanation of the Psalm...*, p. 186.

[73] „Sufletul meu este căzut în pulbere, viază-mă după cuvântul Tău" (v. 25) Sfântul Augustin împreună cu alți părinți consideră că aici se face trimitere la înviere. St. Augustin, *Expositions on the Psalms*, în *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 8, trad. de Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 564. Aceste trimiteri voalate spre înviere și viața veșnică avea să determine folosirea psalmului în ritualul înmormântării. Vom insista asupra acestui aspect la sfârșitul cercetării noastre.

[74] „Eu îmi mărturisesc calea, iar Tu-mi răspunzi. Învață-mă orânduirile Tale!" (v. 26)

iluminare ce determină cugetarea permanentă la minunile Sale (v. 27[75]); alegerea și sălășluirea în calea adevărului implică o revărsare din abundenţă a milei izvorâte din Lege (v. 29-30[76]), iar alipirea de mărturiile Domnului provoacă neatârnarea (v. 31[77]). Aceste consecinţe care provin din asumarea Legii au ca punct de plecare lărgirea inimii (v. 32[78]), adică deschiderea interioară spre comuniune. În acest sens Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că inima noastră se lărgește și primește înțelepciune datorită Duhului care locuiește în noi și care pregătește sufletul fiecăruia pentru sălășluirea Cuvântului lui Dumnezeu[79].

Strofa 5 (v. 33-40) – Viețuirea duhovnicească și rugăciunea

Această strofă este alcătuită din câteva cerinţe, care sunt urmate de un număr egal de făgăduinţe sau de consecinţe firești. În primul verset, psalmistul se roagă Domnului să-i pună Legea îndreptar vieţii sale și promite să o păzească neîncetat (v. 33[80]).

---

[75] „Fă-mă să înțeleg căile învățăturilor Tale și voi cugeta la minunățiile Tale." (v. 27) Ca să lucrăm fapta bună după dumnezeiasca Lege, episcopul de Cir susține că ne este de trebuinţă dumnezeiasca pricepere: cel ce întrebuinţează iubirea de oameni, adică face milostenie, să nu caute către mărirea deșartă; cel ce urmează viața pustnicească să nu caute laudă omenească; cel înfrânat să nu întrebuinţeze înfrânarea din pricina ruşinii înverşunării, ci pentru dorul faptei bune. Deci după cuviinţă se roagă proorocul să dobândească dumnezeiască pricepere, ca să afle calea îndreptării." Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 373.

[76] „Depărtează de la mine calea minciunii și mă miluiește cu Legea Ta. Am ales calea adevărului; judecățile Tale le pun înaintea mea." (v. 29-30)

[77] „Mă alipesc de mărturiile Tale, Doamne, să nu mă ruşinezi!" (v. 31)

[78] „Voi alerga pe calea poruncilor Tale, căci Tu-mi aşezi inima în loc larg." (v. 32) Rabi Solomon susține că lărgirea inimii este determinată de eliberarea de supărarea care-i cuprinsese sufletul psalmistului. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 343.

[79] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 39, trad. de Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1994.

[80] „Învață-mă, Doamne, calea orânduirilor Tale și o voi păzi până la sfârșit." (v. 33) Midrașul atrage atenția asupra faptului că este absolut necesar ca omul să cugete neîncetat la legiuirile lui Dumnezeu și să nu aibă altă preocupare, dacă

Apoi cere pricepere ca să poată căuta și înțelege legiuirile Sale urmând ca el să le țină cu/în toată inima sa (v. 34[81]). Cea de-a treia rugăminte pornește din dorința celui credincios de a avea parte de călăuzire din partea lui Dumnezeu pe calea râvnită de el (v. 35[82]). Celelalte solicitări atrag după ele o implicare mult mai intimă a lui Dumnezeu în viața psalmistului: înduplecarea inimii spre mărturii[83], întoarcerea ochilor de la deșertăciuni și așezarea permanentă a cuvintelor dumnezeiești înaintea feței (v. 36-38[84]). Secțiunea se încheie printr-o rugăminte care se regăsește la începutul strofei anterioare – *fă-mă viu* (v. 40[85]).

---

dorește că stea în comuniune cu Legiuitorul. Neglijarea acestei îndatoriri aduce cu sine căderea. Rabinii îl oferă ca exemplu pe Ahitofel, sfetnicul lui David, care era asemuit Domnului datorită înțelepciunii sale. Odată cu uitarea legii, a uneltit împotriva regelui și și-a agonisit spânzurare. *Midrash Tehillim. Psalm 119.16.*

[81] „Dă-mi pricepere ca să păzesc Legea Ta și o voi ține din toată inima mea" (v. 34)

[82] „Povățuiește-mă pe cale poruncilor Tale, fiindcă mă desfătez în ea" (v. 35) Inspirându-se din acest verset Sfântul Maxim Mărturisitorul alcătuiește o rugăciune prin care cere Cuvântului să se întrupeze în suflet pentru o mai bună călăuzire spre cuvintele dumnezeiești: „Vino, preaslăvite Cuvinte al lui Dumnezeu, și ne împărtășește, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale. Înlăturând grosimea învelișurilor, arată-ne, Hristoase, frumusețea învelișurilor spirituale. Ia-ne de mâna dreaptă, adică de puterea minții noastre și *ne călăuzește pe calea poruncilor*.". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, trad. de Dumitru Stăniloae, Arhidiecezana, Sibiu, 1948, p. 48.

[83] Apolinarie din Laodiceea consideră că plecarea inimii spre mărturiile lui Dumnezeu este semnul vindecării unei deprinderi dobândite în urma păcatelor protopărinților. Omul, a cărui inimă este plecată spre păcat încă din tinerețile lui are nevoie de sprijinul lui Dumnezeu și de iluminarea Duhului ca să se întoarcă spre dreptate. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 253.

[84] „Pleacă-mi inima spre mărturiile Tale, nu spre câștig nelegiut. Întoarce ochii mei de la vederea celor deșarte; viază-mă în calea Ta. Împlinește-ți spusele privitoare la robul tău, ca să se teamă de Tine." (v. 36-38)

[85] „Iată, eu îmi doresc învățăturile Tale; în credincioșia Ta fă-mă viu!" (v. 40) Cf. B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise."

Strofa 6 (v. 41-48) – Mărturisirea cuvintelor dumnezeiești

În strofa a șasea se reia și se completează o idee din strofa a doua: vestirea legii lui Dumnezeu (v. 13). Psalmistul nu se rezumă doar la simplul act de propovăduire, ci menționează o treaptă superioară, care implică asumarea deplină a Legii: mărturisirea[86]. Chiar dacă mai-marii i-au grăit împotrivă (v. 23), acesta nu s-a rușinat și a vorbit despre mărturiile Domnului în fața regilor (v. 46[87]). Strofa cuprinde și o serie de mărturisiri, ce au ca fundament înțelegerea și creșterea duhovnicească: păzirea veșnică a Legii (v. 44[88]), iubirea poruncilor și odihnirea gândului în orânduirile dumnezeiești (v. 48[89]). În opinia Sfântului Ambrozie iubirea pe care psalmistul o arată față de porunci este semnul eliberării sale de păcat. Atunci când cineva iubește poruncile Domnului își schimbă raportarea sa față de Legiu-

---

[86] În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur viețuirea după prescripțiile Legii oferă multă îndrăzneală. Sfinții Apostoli și mucenicii care au stat împotriva stăpânitorilor lumii oferă cel mai grăitor exemplu. Cf. Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 559.

[87] „Voi vesti mărturiile Tale înaintea regilor și nu mă voi rușina." (v. 46) Episcopul de Cir oferă cititorului câteva exemple scripturistice prin care scoate în evidență curajul pe care l-au avut câteva personaje virtuoase care l-au mărturisit cu îndrăzneală pe Dumnezeu înaintea regilor pentru că viața „după Lege este ziditoare a îndrăzneală. Și martor al acestui lucru este marele David, că mai înainte de păcat vorbea cu Saul cu multă îndrăzneală, iar după păcat fugea și de fiul său uzurpator și umbla plecându-se la pământ și acoperindu-și capul. Și marele Ilie, bizuindu-se pe dreptate, a mustrat păgânătatea lui Ahab. Tot așa și dumnezeiescul Daniel îi zicea lui Nabucodonosor: Și acum, împărate, sfatul meu să-ți placă ție și să speli fărădelegile și păcatele tale cu milosteniile și cu îndurările către săraci. Așa vorbea dumnezeiescul Pavel către Agrippa, către Festus și către Felix. Așa i-au defăimat pe păgânii împărați și bunii-biruitori mucenici." Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 376.

[88] „Voi păzi Legea Ta neîncetat, în vecii vecilor." (v. 44)

[89] „Ridica-voi mâinile mele spre poruncile Tale pe care le iubesc și voi cugeta la îndreptările Tale." (v. 48) Ridicarea mâinilor face trimitere la un gest liturgic din cadrul cultului sacrificial. Ulterior această manifestare orantă a fost adaptată la ritualul de rugăciune particulară pentru a exprima reverența față de Dumnezeu. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 345.

tor, pe care nu-l mai privește ca pe un Stăpân, ci ca pe un Tată grijuliu, care așează îndreptare pentru călăuzirea fiului. În acest sens, ierarhul milanez face trimitere la un text nou-testamentar în care Mântuitorul îi numește pe Apostoli prieteni, nu slujitori, fiindcă aceștia din urmă nu știu ce face stăpânul lor (*In* 15, 15)[90].

Strofa 7 (v. 49-56) – Sprijin în încercări

Într-o lume nesigură, în care nelegiurea celor mândri și-a întrecut limitele (v. 51[91]), iar abaterea de la Lege și părăsirea ei a înmulţit numărul celor păcătoși, psalmistul își găsește alinare și stâlp de nădejde în cuvântul lui Dumnezeu (v. 49[92]). Aducerea aminte și reflectarea neîncetată la îndreptările Domnului au devenit pentru cel credincios singurul mod prin care acesta a supraviețuit pribegiei (v. 54[93]) și a fost păzit în viaţă (v. 50[94]). Mâhnirile, suferinţa, smerirea și toate stările de apăsare sufletească au fost cauzate de dorinţa celui drept de a găsi îndreptă-

---

[90] J. M. Neale, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. 3, J. Masters-Pott and Amery, London-New York, 1869, p. 40.

[91] „Cei îngâmfați mă batjocoresc cumplit, dar eu nu mă depărtez de la Legea Ta" (v. 51) Midrașul subliniază statornicia celui drept care nu se tulbură când cei mândri îl batjocoresc și-l îndeamnă să nu se supună și să nu respecte legea. Pentru rabini, aceștia sunt ca iarba care nu durează o veșnicie. Cu alte cuvinte, ocara și disprețul lor va avea un sfârșit grabnic. *Midrash Tehillim. Psalm 119.20.*

[92] „Adu-ți aminte de cuvântul dat robului Tău, în care m-ai făcut să nădăjduiesc." (v. 49) „Legiuind, Dumnezeu a făgăduit milostivirea Sa celor ce Îi păzesc Legea, iar pe călcătorii de Lege i-a îngrozit cu pedeapsă. Deci psalmistul se roagă ca Dumnezeu să-Și aducă aminte de făgăduinţele Sale, că zice: Întru acelea m-ai învățat să nădăjduiesc." Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 376.

[93] „Orânduirile Tale au fost cântarea mea în casa pribegiei mele." (v. 54)

[94] „Aceasta este mângâierea mea în necazul meu: spusele Tale îmi dau viață." (v. 50)

rile lui Dumnezeu (v. 55-56[95]). Sfântul Vasile cel Mare consideră că oamenii drepți nu se mâhnesc numai când greșesc ei sau când sunt necăjiți de alții, ci și atunci când văd că poruncile lui Dumnezeu sunt nesocotite. Această atitudine scoate în evidență atât iubirea lor față de Dumnezeu, cât și dragostea lor față de aproape. Decăderea pricinuită de părăsirea Legii, trezește în sufletele drepților sentimentul responsabilității față de viața celui de lângă ei[96].

Strofa 8 (v. 57-64) – Supunerea față de Lege

Strofa a opta descrie modul în care psalmistul își exprimă supunerea față de Lege și își demonstrează statornicia sa în căile poruncilor în pofida curselor pe care păcătoșii le întind cu viclenie (v. 61[97]). Asumarea legiuirilor devine pentru cel credincios un mod firesc de viețuire. Conștient fiind de faptul că Legiuitorul se află în cuvintele Sale[98] și implicit că se află de partea lui (v. 57[99]), acesta își întoarce picioarele de la fărădelege spre mărturiile Domnului (v. 59[100]), este pregătit să păzească cuvintele Legii

---

[95] „Noaptea îmi aduc aminte de numele Tău, Doamne, și îți păzesc Legea. Aceasta se cuvine fiindcă păzesc învățăturile Tale." (v. 55-56)

[96] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și Cuvântări*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, trad. de Teodor Bodogae, IBMBOR, București, 1986.

[97] „Chiar dacă mă-mpresoară lațurile nelegiuiților, eu nu am uitat Legea Ta." (v. 61)

[98] Eftimie Zigabenul consideră că doar acela care aleargă pe calea dumnezeieștilor porunci îl caută pe Dumnezeu cu adevărat, fiindcă legiuirile sunt cele care îl călăuzesc spre El. Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 539.

[99] „Partea mea, Doamne, am zis eu, este păzirea cuvintelor Tale." (v. 57) Rabi Solomon afirmă că psalmistul face referire aici la faptul că cea mai prețioasă posesiune sau moștenire este cunoașterea lui Dumnezeu. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 345. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este partea celor care au renunțat la lume și s-au hotorât să-i slujească numai lui.

[100] „Mă gândesc la căile mele și îmi întorc picioarele spre mărturiile Tale." (v. 59) Interpretând alegoric acest verset, Sfântul Chiril ne îndeamnă să privim piciorul ca pe un simbol al drumul pe care fiecare îl urmează, fie pe calea

(v. 60[101]), cugetă neîncetat la căile bune (v. 59) și aduce laudă judecăților drepte ale lui Dumnezeu la miezul nopții (v. 62[102]). Atitudinea sa îl așează în sfera comuniunii, unde se face părtaș de Legiuitor alături de toți cei care se tem și păzesc poruncile Lui (v. 63[103]).

Strofa 9 (v. 65-72) – Bunătatea nemărginită a lui Dumnezeu

Roadele milei dumnezeiești cerute (v. 29, 58) și revărsate asupra întregului pământ (v. 64[104]) se fac simțite prin bunătatea nemărginită a lui Dumnezeu[105] pe care a promis-o robilor Săi (v. 65[106]). Blândețea Domnului se oglindește în maniera Sa pedagogică folosită pentru îndreptarea celui căzut. Psalmistul sesizează lucrarea tainică prin care este călăuzit și înțelege că umilința (v. 67[107]) și smerenia (v. 71[108]) sunt elemente care determină învățarea întreptărilor și păzirea cuvântului dumnezeiesc. Binefacerile

---

legiuirilor, fie a fărădelegilor. Sf. Chiril al Alexandrei, *Zece cărți împotriva lui Iulian Apostatul*, trad. de Daniel Constantin și IPS Nicolae Corneanu, Anastasia, București, 2000, p. 78.

[101] „Mă grăbesc și nu zăbovesc ca să păzesc poruncile Tale." (v. 60)

[102] „În miezul nopții m-am sculat ca să laud judecățile Tale cele drepte." (v. 62) Acest verset i-a determinat pe liturgiști să rânduiască citirea acestei catisme în cadrul slujbei miezonopticii.

[103] „Prieten sunt tuturor celor ce se tem de Tine și păzesc învățăturile Tale." (v. 63)

[104] „Doamne, pământul este plin de mila Ta; învață-mă orânduirile Tale!" (v. 64)

[105] Didim cel Orb ține să precizeze că bunătatea lui Dumnezeu se revarsă întotdeauna asupra celor virtuoși. Pentru a înțelege modul tainic prin care Domnul le face parte celor buni de darurile sale, psalmistul cere insistent călăuzirea lui Dumnezeu spre cunoștință. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 293.

[106] „Făcut-ai binele robului Tău, Doamne, potrivit cuvântului Tău." (v. 65)

[107] „Până ce nu am fost umilit, am greșit, dar acum păzesc spusele Tale." (v. 67)

[108] „Este bine că m-ai smerit ca să pot învăța orânduirile Tale." (v. 71) Origen consideră că în limbajul psalmic, smerenia și acțiunea de smerire, face

dobândite prin asumarea Legii sunt mult mai prețioase decât toate comorile lumii (v. 72[109]). Această idee se regăsește adeseori în discursul scrierilor sapiențiale (ex. *Pr* 3, 14-15). Singura diferență e aceea că în Cartea Proverbelor, cea care valorează mai mult decât toate bogățiile materiale este înțelepciunea[110]. Casiodor consideră că aici psalmistul dorește să sublinieze valoarea incomensurabilă a bunătăților izvorâte din Lege. Faptul că legiuirile Domnului sunt mai de preț decât o mulțime de lucruri de aur și argint (metale râvnite de toți pământenii) relevă modul în care psalmistul prețuiește cuvintele Legii[111].

Strofa 10 (v. 73-80) – Unitatea de voință

Fiind o făptură plăsmuită din iubire, omul tinde prin natura sa spre Cel Care l-a creat cu mâinile Sale (v. 73[112]). Din acest motiv psalmistul cere înțelepciune de la Domnul pentru a învăța poruncile, ca prin aceasta să-I cunoască voia și să cugete neîncetat la ea (v. 77[113]). Treptat el înțelege că toate judecățile lui Dumnezeu sunt drepte și justificate, inclusiv cele în care este smerit (v. 75[114]), și cere mângâiere pentru clipele în care cei mândri îl nedreptățesc (v. 78[115]). Temerea de Dumnezeu, nădăjduirea în

---

trimitere la o perioadă de suferință și de încercări. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 301.

[109] „Legea gurii Tale este mai bună decât mii de sicli de aur și argint." (v. 72)

[110] S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 341-342.

[111] Cassiodorus, *Explanation of the Psalm...*, p. 205.

[112] „Mâinile Tale m-au făcut și m-au plăsmuit; dă-mi pricepere ca să pot învăța poruncile Tale." (v. 73)

[113] „Milele Tale să se reverse peste mine ca să fiu viu, căci Legea Ta este desfătarea mea." (v. 77)

[114] „Știu, Doamne, că judecățile tale sunt drepte și că după dreptate m-ai smerit." (v. 75)

[115] „Să se rușineze îngâmfații fiindcă m-au asuprit fără temei; eu cuget la învățăturile Tale." (v. 78) În concepția Sfântului Atanasie cel Mare, intervenția Domnului care-i rușinează pe potrivnicii psalmistului îl determină pe acesta să dorească și mai mult sălășluirea în cadrele legiuirilor. M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 317.

cuvintele Lui și cunoașterea mărturiilor (v. 79[116]) creează mediul potrivit comuniunii în care cei drepți se regăsesc, se văd și se veselesc (v. 74[117]). Bucuria este o manifestare extatică, ce indică prezența lui Dumnezeu. Totodată aceasta este și semnul că persoana învăluită de veselie s-a despătimit și nu mai este robită de plăcerile acestei vieți. Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, bucuria arată lămurit că „mintea ce se veselește de Dumnezeu a ieșit din voința de a se îndulci de lucrurile acestei vieți, pe care le poate numi cineva deșertăciune, nebunii mincinoase. Iar mintea se bucură de Dumnezeu, când e iubitoare de virtute și s-a îndrăgit de slava de la El și e văzătoare a minunilor Lui."[118]

Strofa 11 (v. 81-88) – Mila lui Dumnezeu

Într-un mediu ostil și plin de primejdii sufletul celui credincios tânjește și suspină după alinarea cuvintelor ce aduc mântuirea (v. 81-82[119])[120]. Nimic nu se compară cu legile dătătoare de viață; cuvintele nelegiuiților sunt doar o puzderie de vorbe

---

[116] „Să se întoarcă spre mine cei ce te cinstesc pe Tine și cei ce cunosc mărturiile Tale." (v. 79)

[117] „Cei ce se tem de Tine mă vor vedea și se vor bucura că am nădăjduit în cuvântul Tău." (v. 74)

[118] Sf. Chiril al Alexandriei, „Tâlcuirea psalmilor 9-16", trad. de Dumitru Stăniloae, *MO* 39 (5/1989), p. 46. Într-o interpretare similară, Sfântul Augustin afirmă același fapt: „Nu acum în lumea aceasta, nu în plăcerile trupului, nu în miresmele unui palat [...], nu în sunetele plăcute care se risipesc, nu în obiectele frumos colorate, nici în vanitatea prețuirii omenești [...] nu în abundența bogăților trecătoare, nici în darurile acestei lumi chiar dacă durează o perioadă mai lungă de timp, ci în Tine *mă voi veseli și mă voi bucura*..." St. Augustin, *Expositions on the Psalms...*, p. 34.

[119] „Sufletul meu tânjește după mântuirea Ta; eu nădăjduiesc în cuvântul Tău. Ochii mei tânjesc după spusele Tale și mă întreb: când mă vei mângâia?" (v. 81-82)

[120] „*Cuvânt* și *făgăduință* – afirmă Teodeoret de Cir – se numește dumnezeiasca și de Dumnezeu insuflata Scriptură. Deci se sfârșește nu numai cel ce așteaptă dumnezeiasca făgăduință și așteaptă dezlegarea relelor ce zac asupră-i, ci și cel ce citește dumnezeiești cuvinte și dorește cu de-adinsul să învețe

(v. 85[121]). Păzirea acestor mărturii (v. 88[122]) și așezarea în cadrele poruncilor menţin în echilibru viaţa psalmistului. Mila dumnezeiască este cea care sprijină sufletul prigonit și aruncat la pământ (v. 86-87[123]) oferindu-i nădejdea vieţii. Termenul ebraic folosit pentru a indica mila dumnezeiască este *hesed* care mai poate fi tradus prin *dragoste neclintită*, *bunătate* și *iubire*. Făcând parte din câmpul lexical al conceptului legământ, *hesed* exprimă dragostea și permanenta îndurare pe care o manifestă Dumnezeu față de cei care respectă cuvintele Legii Sale[124]. Mediată de legământ, mila dumnezeiască devine un garant al purtării de grijă și un semn al prezenței personale a lui Dumnezeu. În viziunea Sfântul Vasile cel Mare mila îl determină pe Dumnezeu să vină în proximitatea celui care se găsește într-o stare umilitoare, de cele mai multe ori fără ca respectiva persoană să merite[125].

înţelesul acestora, socotind aflarea ei mângâiere și împăcare sufletului." Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 380.

[121] „Cei îngâmfați au săpat gropi pentru mine; ei nu vieţuiesc potrivit Legii Tale." (v. 85) În opinia lui Rabi Benjamin psalmistul apare aici în ipostaza unui om virtuos care datorită modului său de vieţuire este izolat de către cei vicioși care îl disconsideră și ocărăsc fiindcă nu este asemenea lor. B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise."

[122] „După mila Ta mă viază ca să păzesc mărturiile Tale." (v. 88)

[123] „Toate poruncile Tale sunt pline de statornicie; ei mă prigonesc fără temei: ajută-mă! Puţin a lipsit ca ei să mă piardă pe pământ, dar eu nu am uitat învăţăturile Tale." (v. 86-87)

[124] Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 145.

[125] „Dumnezeu ne miluiește – afirmă Sfântul Vasile – văzându-ne ce am ajuns din ceea ce am fost [...] pentru că noi cei care eram slăviţi odinioară, datorită vieţuirii noastre din rai, am ajuns, prin cădere, neslăviţi și umiliţi. Pentru asta Dumnezeu l-a strigat pe Adam cu glas plin de milă: *Adame, unde ești?* Cel Ce știe toate nu căuta să afle, ci voia ca Adam să înţeleagă ce a ajuns din ceea ce era. *Unde ești?* în loc de: *În ce cădere ai ajuns de la o atât de mare înălţime!*". Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi...*, p. 342. Clement Romanul este cel care lansează această idee când afirmă: „Îndurându-se de noi ne-a miluit și

Strofa 12 (v. 89-96) – Viața veacului ce va să vie

Psalmistul aduce drept mărturie pentru veșnicia cuvântului dumnezeiesc[126], statornicia tuturor celor create (v. 89-91[127]). Însă orice desăvârșire lumească este limitată, în timp ce poruncile lui Dumnezeu sunt fără hotar (v. 96[128]). Pentru Sfântul Ioan Scărarul singurul lucru care are *marginea nemărginită* este virtutea. Oricât de mult ar înainta omul pe căile ei, nu va ajunge niciodată la limita de sus a ei, care este Dumnezeu. Sfântul Ioan aseamănă acest parcurs cu înaintarea neîncetată a omului contemplativ și duhovnicesc în lumină, „înaintând în ea, niciodată nu ajungem la un sfârșit, nici în veacul de acum, nici în cel viitor, adăugând lumină la lumină”[129]. În opinia Sfântului Chiril al Alexandriei acest text se împlinește cu adevărat începând cu întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. De abia atunci învățătura Legii va ajunge să dobândească calitatea de care vorbea psalmistul[130]. Situarea în proximitatea Legii și cugetarea neîncetată la ea

---

ne-a mântuit, când a văzut cât de mare rătăcire și pierzare era în noi, când nu mai aveam nicio nădejde de mântuire, numai în El.”. Clement Romanul, *Epistola a doua către Corinteni*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru, IBMBOR, București, 1979, p. 94.

[126] Sfântul Ioan Casian interpretează acest text în cheie hristorlogică: „Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac, neschimbându-Se; și nici nu e primul sau al doilea față de altul, ci este Același pururea”. Sf. Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, trad. David Popescu, IBMBOR, București, 1990.

[127] „Cuvântul Tău, Doamne, dăinuiește pe veci în ceruri. Credincioșia Ta ține din neam în neam; Tu ai întemeiat pământul și el stă cu fermitate. Prin legiuirile Tale, toate stau până astăzi în locul lor, căci toate te slujesc pe Tine” (v. 89-91)

[128] „Am văzut limitele oricări lucru desăvârșit, porunca ta este însă fără hotar.” (v. 96) Vezi detalii în S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 348.

[129] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în *Filocalia* 9, trad. Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1980.

[130] Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol 38, trad. Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1991.

ferește sufletul de pierzare (v. 92[131]). Păstrarea pentru totdeauna a îndreptărilor Domnului în cuget deschide celui credincios calea spre viaţă și mântuire (v. 93[132]).

Strofa 13 (v. 97-104) – Legea înțelepțește

În această strofă se subliniază superioritatea evidentă pe care Legea o are faţă de înţelepciunea omenească. Cugetarea permanentă la poruncile Domnului și asumarea acestora oferă psalmistului o pricepere aleasă ce-l situează deasupra dușmanilor și tuturor dascălilor săi (v. 98-99[133]). Nici chiar înţelepciunea venerabilă a bătrânilor nu poate sta alături de priceperea celui ce caută învățăturile și le împlinește (v. 100[134]). Frumuseţea și desăvârșirea cuvintelor lui Dumnezeu aduc mai multă dulceaţă în suflet decât mierea care înmiresmează gura celui care se desfătează cu ea (v. 103[135]). Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că orice cuvânt al lui Dumnezeu este înzestrat cu o simplitate evidentă. Chiar dacă unele lucruri sunt cu anevoie de înțeles, aceasta nu se datorează cuvântului dumnezeiesc, ci neputinței omului de a redobândi simplitatea sufletească inițială, care să-i permită să înțeleagă rostirile lui Dumnezeu. Eliberat de patimi, sufletul dobândește această simplitate și nimic nu-l mai împiedică să

---

[131] „Dacă Legea Ta n-ar fi fost desfătarea mea, aș fi pierit în ticăloșia mea." (v. 92)

[132] „Nu voi uita niciodată învățăturile Tale, căci prin ele îmi dai viață." (v. 93)

[133] „Poruncile Tale mă fac mai înțelept decât dușmanii mei, fiindcă ele sunt de-a pururi cu mine. Am dobândit mai multă pricepere decât toți învățătorii mei, pentru că mărturiile Tale sunt cugetarea mea." (v. 98-99)

[134] „Am mai multă pricepere decât cei bătrâni, fiindcă păzesc învățăturile Tale." (v. 100) Cunoașterea dobândită în urma poziționării în proximitatea Legiuitorului îi oferă psalmistului tăria să afirme că le este superior atât profesorilor săi, cât și celor mai înțelepți bătrâni. B. Segal, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise."

[135] „Cât de dulci sunt spusele Tale pentru cerul gurii mele, mai dulci decât mierea în gura mea." (v. 103)

comunice, sau să se cuminece și să soarbă dulceața Cuvântului lui Dumnezeu[136].

Strofa 14 (v. 105-112) – Lumina Legii

Psalmistul jură înaintea Domnului că va păzi judecățile dreptății în veci (v. 106[137]), bineștiind că sufletul său se află de-a pururi în mâinile Lui (v. 109[138]). Promite, de asemenea, că nu va uita Legea fiindcă mărturiile lui Dumnezeu îi sunt date drept moștenire (v. 111[139]) și pentru că aceasta îi luminează cărările asemeni unei făclii (v. 105[140]). Potrivit celor afirmate de Sf. Maxim Mărturisitorul, *făclia* este fie legea scrisă ale cărei simboluri, ghicituri și combinații seamănă cu o flacără care luminează, arde și umbrește, fie Însuși Iisus Hristos Care „asemenea unei făclii

---

[136] „Cuvântul adevărului este simplu și își are locul cel mai bun în inimile simple și este cu mult mai dulce decât mierea ostenelii albinelor." Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 40, trad. de Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1994, p. 47.

[137] „Juratu-m-am și-mi voi ține cuvântul, ca să păzesc poruncile Tale cele drepte." (v. 106)

[138] „Viața mea este primejduită necontenit, dar eu nu uit Legea Ta." (v. 109)

[139] „Mărturiile Tale îmi sunt moștenire veșnică, căci ele sunt bucuria inimii mele." (v. 111)

[140] „Cuvântul Tău este făclie pentru pașii mei și lumină pentru calea mea." (v. 105) Referindu-se la termenul de lumină folosit de psalmist, Sfântul Maxim afirmă că aghigraful a numit lumină „legea duhovnicească a harului, pentru faptul că arată simplu, fără, simboluri sensibile, cărăcile veșnice, pe care mintea contemplativă, urmându-și drumul, e dusă spre cel mai înalt dintre bunuri, spre Dumnezeu, nelăsându-și determinată și limitată mișcarea cugetării de niciunul dintre lucrurile create. Căci, lumina legii harului e neânserată, neavând nici un fel de cunoștință care să-i definească razele atotstrălucitoare." Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 39. Midrașul pune accent pe importanța pe care o are o făclie în timpul nopții. Pentru rabini, cei păcătoși sunt asemenea oamenilor care călătoresc în timpul nopții fără a avea vreun obiect care să le lumineze calea. Din acest motiv ei se împiedică, se lovesc și-și rănesc trupul pentru că nu au nici un sprijin prin întuneric. *Midrash Tehillim. Psalm 119.44.*

S-a făcut El Însuși tuturor cale de mântuire, călăuzind spre virtute și cunoștință spre Tatăl pe toți cei ce voiesc să păsească, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, pe urmele Lui, ca pe-o cale a dreptății"[141]. Revenind la ideea precedentă considerăm că aceste două legăminte ale psalmistului sunt consecințele primirii în inimă a îndreptărilor dumnezeiești. Înduplecată de glasul tainic al cuvintelor sfinte, inima psalmistului se așează în comuniune simțind bucuria de nedescris a prezenței Legiuitorului (v. 112[142]).

Strofa 15 (v. 113-120) – Cele două căi

Având o inimă nouă, psalmistul discerne cu ușurință calea călcătorilor de lege de cea a celor drepți (v. 113[143]). Înclinarea firească a inimii spre împlinirea poruncilor ne duce din nou cu gândul spre tema legământului. Profetul Ieremia prevestise sosirea unei vremi în care inima împietrită va fi înlocuită de Dumnezeu de una de carne pe care va întipări tablele cu dumnezeiești slove. Sfântul Maxim afirmă că „Inimă curată este aceea, care își înfățișează memoria sa lui Dumnezeu cu totul, fără formă și fără chip, gata să se lase însemnată numai de întipăririle Lui, prin care obișnuiește să se facă arătat."[144]. În aceeași direcție interpretativă, Sfântul Ambrozie susține că într-o inimă curată se șterge murdăria vechilor păcate și nu mai rămâne întipărită nicio urmă de nelegiuire[145]. Cercetarea poruncilor dumnezeiști îl determină pe psalmist să se îndepărteze de făcătorii de rele, care nu iubesc Legea. Prin hotărârea lor de a săvârși păcatul, aceștia au ieșit din comuniunea cu Dumnezeu

---

[141] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 63.

[142] „Îmi plec inima spre împlinirea orânduirilor Tale în vecii vecilor." (v. 112)

[143] „Urăsc pe cei șovăielnici, dar iubesc Legea Ta." (v. 113)

[144] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)*, în *Filocalia* 2, trad. de Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezana, Sibiu, 1947, p. 200.

[145] Sf. Ambrozie al Milanului, „Psalmul 50," trad. de Nicolae Neaga, *Altarul Banatului* 46 (5-6/1990), p. 71-72.

și s-au pierdut în gândurile lor nedrepte (v. 118[146]). Soarta păcătoșilor îl determină pe cel drept să se alipească de Domnul și să ceară plin de nădejde ajutorul și ocrotirea Lui (v. 114[147] și v. 116[148]). Teama de judecăți îl face pe psalmist să ceară țintuirea trupului în frica de Dumnezeu, care este începutul înțelepțirii (v. 120[149]).

Strofa 16 (v. 121-128) – Slujirea lui Dumnezeu

Această strofă îl prezintă pe psalmist în ipostaza unui slujitor, care a rămas fidel Legii. Psalmistul cere din nou Domnului să-i descopere tainele îndreptărilor Sale și să-i dea pricepere pentru a putea cunoaște măreția mărturiilor dumnezeiești (v. 124-125[150]). Sufletul lui tânjește cu dor la reîntâlnirea cu Cel Care se află în umbra poruncilor (v. 123[151]), fiindcă dragostea față de acestea este mai mare decât cea pentru aur și topaz (v. 127[152]). Iubirea dreptății l-a călăuzit pe psalmist spre poruncile lui Dumnezeu și l-a determi-

---

[146] „Tu disprețuiești pe toți cei ce se abat de la orânduirile Tale, căci deșertăciunile lor sunt zadarnice." (v. 118)

[147] „Tu ești acoperământul și scutul meu; eu nădăjduiesc în cuvântul Tău." (v. 114)

[148] „Sprijinește-mă, după spusa Ta, ca să fiu viu și nu mă rușina în nădăjduirea mea." (v. 116)

[149] „Trupul meu se înfioară din teamă de Tine și judecățile Tale mă înfricoșează." (v. 120) Interpretând textul acestui verset într-o cheie Hristologică Sfântul Ioan Casian lansează acest îndemn: „Să străbatem această viață sub acea înfățișare și acel chip cu Cel Care S-a spânzurat pe lemn (Hristos) pentru noi, ca străpungând, după cuvântul lui David, trupurile noastre cu frica de Dumnezeu, să avem țintuite toate vrerile și dorințele noastre, care să nu slujească poftei noastre, ci mortificării ei.". Sf. Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești...*, p. 78.

[150] „Poartă-te cu robul Tău după mila ta și învață-mă orânduirile Tale. Eu sunt robul tău, dă-mi pricepere ca să cunosc mărturiile Tale." (v. 124-125)

[151] „Ochii mei tânjesc după mântuirea Ta și după spuselor dreptății Tale." (v. 123)

[152] „De aceea, eu iubesc poruncile Tale mai mult decât aurul, decât aurul curat." (v. 127)

nat să urască toată calea nedreptății (v. 128[153]). Sfântul Isaac Sirul susține că Dumnezeu dorește ca fiecare om să-și îndrepte sufletul spre El și din acest motiv a rânduit poruncile sale[154]. Acestea sunt cele care îl țin pe om departe de orice nedreptate și de orice fărădelege. Oriunde va merge cel care se află în căile poruncilor, nu va avea altă țintă decât binele. Cu alte cuvinte aici, psalmistul compară devotamentul său total față de Dumnezeu, de Lege și față de dreptate cu cei care sunt dezinteresați de desăvârșirea sufletului. În interpretarea rabinică se accentuează faptul că acum este timpul în care cei drepți sunt chemați să facă voia Domnului, pentru a arăta tuturor nimicnicia faptelor celor care sfidează și calcă Legea[155].

Strofa 17 (v. 129-136) – Statornicia în legiuiri – un mod de viețuire

În primele două versete ale acestei strofe sunt preamărite mărturiile Domnului. Dezvăluirea tainelor cuprinse în ele va lumina mintea celui ce le cugetă și va dărui pricepere până și copiilor (v. 129-130[156]). Celelalte versete cuprind câteva cereri pe care psalmistul i le adresează lui Dumnezeu: îndreptarea atenției asupra sa și miluirea (v. 132[157]), îndreptarea pașilor pe căile bune astfel

---

[153] „Drept aceea, găsesc drepte toate învățăturile Tale și urăsc orice cale mincinoasă." (v. 128)

[154] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință...*, p. 37. În viziunea Sfântului Maxim poruncile au fost rânduite și date nouă pentru a ne împotrivi căilor nedrepte. „De vom nesocoti așadar, fie și numai una, ni se va deschide îndată calea păcatului, opusă ei." Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice...*, p. 2-3.

[155] S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 351.

[156] „Mărturiile Tale sunt minunate; de aceea, sufletul meu le păzește. Descoperirea cuvintelor Tale răspândește lumină; ea înțelepțește pe cei nepricepuți" (v. 129-130) Didim cel Orb afirmă că: „cel care a venit să aducă la plinire Legea și Profeții a făcut inteligibile toate spusele lor." M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 399-401.

[157] „Întoarce-te spre mine și mă miluiește, după obișnuința Ta față de cei ce iubesc numele Tău." (v. 132)

încât fărădelegea să nu aibă putere asupra lui (v. 133[158]), izbăvirea de năpasta oamenilor (v. 134[159]), dorința de a vedea fața Domnului și nevoia de povățuire în porunci (v. 135[160]). Strofa se încheie cu o constatare tristă: încălcarea Legii provoacă suferință și lacrimi (v. 136[161]). Versiunea ebraică a acestui verset îl prezintă pe psalmist într-o ipostază de doliu datorită ignoranței pe care cei păcătoși o afișează față de legea lui Dumnezeu. În viziunea rabinilor izbăvirea celor păcătoși vine doar prin Lege. Ca atare, psalmistul plânge pentru aceștia fiindcă ei se arată nepăsători față de unica lor sursă de salvare[162].

---

[158] „Întărește-mi pașii, potrivit spusei Tale și nu mă lăsa nicio nelegiure să mă stăpânească." (v. 133)

[159] „Izbăvește-mă de asuprirea oamenilor ca să păzesc învățăturile Tale." (v. 134)

[160] „Fă să strălucrească fața Ta peste robul Tău și mă învață orânduirile Tale." (v. 135)

[161] „Ochii mei varsă șiroaie de lacrimi pentru că Legea Ta nu este păzită." (v. 136)

[162] „Cel mai important factor care aduce pocăință este învățarea Legii" Rabbi Gamliel (HaCohen) Rabinowitz, *Tiv HaTehillos. The essence of Praise. A commentary on Sefer Tehillim*, Feldheim, Jeruralem, 2005, p. 68. Interpretarea Părinților consună cu cea rabinică. Dezvoltând această perspectivă, cuviosul Eftimie parafrazează textul psalmic astfel: „Căci zice David: «Ochii mei, lăcrimând, s-au adâncit și s-au făcut vâlcele, adică s-au uscat de mulțimea lacrimilor pe care le varsă. Pentru ce? Pentru că oamenii cei răi nu au Legea Ta, Doamne. Că toată noaptea, zice, eu plâng și mă tânguiesc pentru ticăloșii aceia.»." Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea...*, p. 602. Cf. Teodoret de Cir, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 387. Spre deosebire de părinții răsăriteni care subliniază în interpretările lor grija psalmistului față de călcătorii de lege, părinții apuseni, în special prin Casiodor, susțin că în acest verset David realizează un act penitențial: „Eu cred că trebuie să realizăm că pocăința trebuie săvârșită prin ochi, adică prin organele pe care le folosim pentru a solicita ademenirile acestei lumi, pentru că vina este experiată în primul rând de părțile [trupului] [subl. ns.] prin care a fost săvârșit păcatul. Această practică este menționată frecvent în Sfânta Scriptură. Spre exemplu, în psalmul 6 se spune: «Spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele așternutul meu voi uda.» (v. 6) iar în altă parte: «Băutura mea cu plângere am amestecat-o» (*Ps* 101, 10)." Cassiodorus, *Explanation of*

Strofa 18 (v. 137-144) – Căile Domnului sunt drepte

În această strofă se accentuează cu precădere faptul că toate căile prin care Dumnezeu călăuzește pe om sunt drepte[163] și propovăduiesc adevărul (v. 137-138[164]). Fiind lămurite în foc (v. 140[165]), spusele Domnului nu pot fi tăgăduite: dreptatea Lui rămâne dreptate pe vecie, iar legea Sa e numai adevăr (v. 142[166]). Depărtarea și implicit abaterea unora de la cuvintele Legii, trezește în sufletul psalmistului o râvnă care îl mistuie (v. 139[167]). Eusebiu, episcopul Cezareei realizează o asemănare între acest foc și cel adus de Hristos pe pământ (cf. *Lc* 12, 49), care era menit să ardă și să mistuie toate impuritățile carnale ale omului pentru a-i păstra sufletul curat ca aurul lămurit în foc[168]. Văzând lipsa de înțelepciune a acelora, care nu înțeleg că respectarea poruncilor scutește pe plinitor de defăimare și de înfrângere, cel drept făgăduiește supunere înaintea lui Dumnezeu.

---

the Psalm..., p. 238. Sfântul Augustin menționează doar faptul că în unele manuscrise, psalmistul își plânge păcatul său nu al altora. St. Augustin, *Expositions on the Psalms...*, p. 584.

[163] Sfântul Macarie Egipteanul afirmă că: „Dumnezeu este drept și drepte sunt judecățile Sale. El va judeca pe fiecare în raport cu bunurile pe care El le-a pus, în mod diferit, în natura umană, fie că sunt bunuri trupești, fie că sunt bunuri spirituale...". Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 34, trad. de Constantin Corniţescu, IBMBOR, București, 1992, p. 228.

[164] „Drept eşti Tu, Doamne, şi drepte sunt judecăţile Tale. Tu ai legiuit ca mărtuiile tale să fie întru dreptate şi în toată credincioşia." (v. 137-138)

[165] „Spusa Ta este încercată cu totul şi robul Tău o iubeşte." (v. 140)

[166] „Dreptatea Ta este dreptate în veac şi Legea ta este adevărul." (v. 142)

[167] „Râvna mea mă mistuie, pentru că asupritorii mei uită cuvintele Tale." (v. 139) Rabi Solomon scoate în evidență zelul psalmistului pentru împlinirea binelui. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 352.

[168] M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 413. Interpretând în aceeași direcție versetul, Didim cel Orb afirmă că aici poate fi vorba și de cuvintele Domnului care sunt curate precum argintul lămurit în foc (*Ps* 11, 6).

Strofa 19 (v. 145-152) – Necazurile și răspunsul Domnului

Strofa este inaugurată de o dublă cerință (*auzi-mă Doamne* și *mântuiește-mă*) urmată de făgăduința căutării și de cea a păzirii mărturiilor dumnezeiești (v. 145-146[169]). Acest strigăt al psalmistului, care se află în necaz exprimă durerea pricinuită de unitatea sa nedeplin realizată cu Dumnezeu. Dorul după comuniune îl determină să se trezească în puterea nopții[170] și apoi înainte de zori pentru a cugeta la cuvintele sfinte (v. 147-148[171]). Strofa se încheie cu reafirmarea supunerii față de Lege. Părinții recomandă tuturor starea de trezvie. Cel care dorește să fie în comuniune permanentă cu Dumnezeu trebuie să depună un efort considerabil și să fie plin de râvnă. Chiar și în orele menite somnului este necesar să avem gândul și inima îndreptate spre Dumnezeu. Cugetarea psalmistului la cuvintele sfinte în puterea nopții indică zelul său pentru legătura neîncetată cu Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția asupra faptului că nici lumina de dimineață nu trebuie să ne prindă dormind[172]. Cu alte cuvinte, omul care dorește cu adevărat viețuirea în comuniune, nu își poate permite să piardă vreo clipă din zi fără să aibă mintea și inima ațintite spre Domnul.

Strofa 20 (v. 153-160) – Moarte, milă dumnezeiască și viață veșnică

Nicăieri în psalmul 119[118] nu se observă atât de evident ca în această strofă dorința psalmistului de a fi părtaș la viață. Dacă la

---

[169] „Din toată inima Te chem, răspunde-mi Doamne, ca să păzesc orânduirile Tale. Te chem, mântuiește-mă, ca să păzesc învățăturile Tale." (v. 145-146)

[170] Psalmistul este înfățișat aici în ipostaza unei persoane vigilente care veghează neîncetat pentru a scăpa de atacurile surprinzătoare ale celor care vor să-l nimicească. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 353.

[171] „Mai înainte de revărsatul zorilor strig: nădăjduiesc în cuvintele Tale. Mai înainte de străjile nopții deschid ochii mei, ca să cuget la spusa Ta." (v. 147-148)

[172] Sf. Vasile cel Mare, *Reguli mari*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 18, trad. Iorgu Ivan, IBMBOR, București, 1989.

început o cere de dragul spuselor (v. 154[173]) și după judecata lui Dumnezeu (v. 156[174]), spre sfârșit el înțelege că doar prin iubirea sa față de porunci și din mila dumnezeiască poate dobândi viața de veci (v. 159[175]). Situarea omului în proximitatea morții determină apariția milei. Dumnezeu este cuprins de milă de fiecare dată când omul se află în situații similare cu cea pe care Adam și Eva au experiat-o imediat după cădere. Sfântul Chiril dezvoltă această idee în contextul readucerii la viață a lui Lazăr din Betania zicând: „Domnul lăcrimează, văzând pe omul făcut după chipul Său intrat în stricăciune, ca să ne scape de lacrimile noastre. [...] Iudeii socoteau că lăcrimează pentru moartea lui Lazăr. Dar El lăcrima din milă pentru toată firea omenească, plângând nu numai pe Lazăr, ci cugetând la vechea întâmplare, când toată firea omenească a ajuns sub moarte, căzând cu dreptate sub pedeapsa aceasta."[176] Din acest motiv Dumnezeu își revarsă milostivirea Sa peste cei care îi cer să aibă părtășie la

---

[173] „Apără-mi cauza și mă izbăvește și după spusa Ta mă viază." (v. 154)

[174] „Mari sunt îndurările Tale, Doamne, după judecățile Tale mă viază." (v. 156)

[175] „Iată cât de mult iubesc învățăturile Tale! După mulțimea milei Tale dă-mi viață." (v. 159)

[176] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan...*, p. 522. Același ierarh afirmă în comentariul sau la Psaltire că: „Dumnezeu se milostivește de firea omului plecată spre păcat". „Tâlcuirea psalmilor 68-77," trad. de Dumitru Stăniloae, *Mitropolia Olteniei* 41 (3/1991), p. 54. „Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă dumnezeu – susține Teofil al Antiohiei; și iarăși dacă se îndrepta spre faptele morții, neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voința liberă. Așadar ceea ce omul nu și-a agonisit sieși din pricina nepurtării de grijă și neascultării, aceea îi dăruiește Dumnezeu acum, prin milostivirea și iubirea Sa de oameni, dacă omul ascultă de El. După cum omul prin neascultarea lui și-a atras asupra lui moartea, tot așa cel ce voiește să asculte de voința lui Dumnezeu își poate agonisi viață veșnică." Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Olimp Căciulă, IBMBOR, București, 1980, p. 315.

viață. Și nu numai de această viață le face parte, ci și de cea care are să vie. În acest sens înțelegerea adevărului din cuvinte și asumarea judecăților veșnice contribuie și ele la înveșnicirea omului și implicit la mântuirea celui drept (v. 160[177]).

Strofa 21 (v. 161-168) – Un mod de viețuire dreaptă

Psalmistul își mărturisește dragostea pe care o are față de Lege. Aceasta îl determină să se bucure de spusele Domnului în maniera în care un războinic se veselește când găsește pradă multă (v. 162[178]) și să-l laude pe Dumnezeu în fiecare ceas din zi pentru judecățile dreptății Sale (v. 164[179]). Pacea și liniștea sufletească pe care o primește din Lege îl face pe cel drept să se înfățișeze cu sinceritatea înaintea Domnului fără ca să ascundă faptele săvârșite (v. 165-168[180]). Potrivit lui Nichita Stithatul, cei ce iubesc legea lui Dumnezeu se bucură de multă pace deoarece în ei nu există sminteală, tocmai pentru că ea, legea, nu le poate fi pia-

---

[177] „Ființa cuvântului Tău este adevărul și veșnice sunt toate judecățile dreptății Tale." (v. 160)

[178] „Mă bucur mult de spusa Ta ca unul ce dobândește câștig mult." (v. 162)

[179] „De șapte ori în zi Te laud pentru judecățile dreptății Tale." (v. 164) Textul acestui verset stă la temelia rânduielii liturgice a celor șapte laude care se săvârșesc în decursul unei zile liturgice. Pentru rabini acest număr șapte nu indică neapărat șapte momente precise de rugăciune, ci fiind un număr încărcat de simbolism, e necesar să înțelegem prin acel șapte mai degrabă ideea de rugăciune deasă și constantă. S. Freehof, *The Book of Psalms...*, p. 354. Sfântul Vasile lansează un îndemn spre asumarea rânduielilor cultice chiar dacă toată viața noastră este indicat să fie dedicată rugăciunii. „Mai ales, fiindcă trebuie să destindem intensitatea psalmodierii și a îngenuncherilor cu intermale de repaus, să urmăm orele de rugăciuni care au fost rânduite de cei sfinți." Sf. Vasile cel Mare, *Constituții ascetice*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, 18, trad. Iorgu Ivan, IBMBOR, București, 1989.

[180] „De pace multă au parte cei ce iubesc Legea Ta și nici un lucru nu-i clintește. Eu nădăjduiesc în mântuirea Ta, Doamne, și poruncile Tale le împlinesc. Sufletul meu păzește mărturiile Tale și le iubește mult. Păzesc mărturiile și învățăturile tale, fiindcă toate căile mele sunt înaintea Ta." (v. 165-8)

tră de poticnire[181]. În același duh de înțelegere Sfântul Maxim subliniază că prin pace se „face cunoscut tuturor și vestește celor ce doresc mântuirea ca să urmărească, de e cu putință, neîncetat și cu bucurie bunul păcii cu ei înșiși și cu toți, alipindu-se cu iubire prea dumnezeiască și culminantă de cel mai înalt bine dorit, înlăturând toată sminteala de toate, prin armonia bine credincioasă și supremă a unora cu alții."[182]

Strofa 22 (v. 169-176) – Viu să-mi fie sufletul…

Vieţuirea în prescripţiile Legii, cugetarea permanentă la aceasta (v. 174[183]), alegerea poruncilor (v. 173[184]), învăţarea îndreptărilor (v. 171[185]) și înţelepţirea prin intermediul spuselor dumnezeiești (v. 169[186]) îi oferă psalmistului certitudinea că va avea sufletul viu și că va putea să laude neîncetat pe Dumnezeu (v. 175[187]). Chiar dacă va rătăci uneori asemeni unei oi pierdute, cel drept va fi încredinţat de nădejdea că Dumnezeu îl va căuta deoarece poruncile Legiuitorului odată primite în inimă vor deveni elementul realizării comuniunii neîncetate (v. 176[188]). Didim cel Orb susţine că sufletul omului va fi viu deoarece prin ţinerea

---

[181] Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în *Filocalia*, vol. 6, trad. de Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1977, p. 150.

[182] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri despre cele două nevoințe în Hristos…*, p. 8.

[183] „Tânjesc după mântuirea Ta, Doamne, și Legea Ta îmi este desfătare." (v. 174)

[184] „Mâna Ta să fie într-ajutorul meu, căci învățăturile Tale am ales." (v. 173)

[185] „Buzele mele să rostească lauda Ta, căci Tu mă înveți orânduirile Tale." (v. 171)

[186] „Să ajungă strigătul meu înaintea Ta, Doamne! Dă-mi pricepere potrivit cuvântului Tău!" (v. 169)

[187] „Viu să-mi fie sufletul ca să Te laude și judecățile tale să-mi fie într-ajutor!" (v. 175)

[188] „Am rătăcit ca o oaie pierdută; caută pe robul Tău căci nu uit poruncile Tale." (v. 176)

minte a judecăţilor lui Dumnezeu și prin păzirea lor se înlătură moartea, care urmează păcatului. „Sufletul meu va fi viu pentru că, amintindu-i eu de judecăţile Tale, nu voi mai păcătui. Nu voi mai păcătui; dimpotrivă, voi săvârși acele fapte a căror urmare este: Viu va fi sufletul meu și Te va lăuda, mulțumindu-ți pentru viața vea veșnică pe care mi-ai dăruit-o”[189]

Complexitatea trăirilor sufletești descrise de psalmist în cadrul acestor 22 de strofe oferă o viziune cuprinzătoare asupra impactului benefic pe care Legea îl are în viaţa celui credincios. Abaterea de la cuvintele dumnezeiești, întristarea, căutarea mărturiilor, mângâierea, înţelegerea judecăţilor și intrarea în starea de comuniune sunt numai câteva din coordonatele în care se situează cel ce merge în cărările poruncilor lui Dumnezeu. Fiecare din cele 22 de strofe oglindește o etapă din calea spre desăvârșire a omului. Psalmistul împărtășește tuturor experienţa sa spirituală dobândită în diferitele momente ale urcușului său pentru a oferi un model viu de urmat. Din aceste considerente, literatura patristică recomandă creștinilor să ia aminte la trăirile duhovnicești ale autorului sfânt.

4. Utilizarea liturgică a psalmului

Psalmul 119[118] este utilizat în cultul Bisericii Ortodoxe în trei rânduieli liturgice cu o însemnătate considerabilă: miezonoptica din zilele de peste săptămână, slujba înmormântării și Prohodul Domnului[190]. Folosirea psalmului în cadrul slujbelor amintite a fost determinată de conținutul acestuia, care surprinde specificul ritualurilor cultice în care a fost integrat de către imnografi. Astfel că, pentru rânduiala miezonopticii, textul psalmic care face trimitere la acest moment liturgic este v. 62: „În miezul nopții m-am sculat ca să laud judecăţile Tale cele drepte.” Psalmistul face trimitere la un ritual pe care acesta îl ur-

---

[189] M. Harl, G. Dorival, *La chaîne palestinienne sur le Psaume...*, p. 471.

[190] Athanase Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii ortodoxe*, Tipografia Cărților bisericești, București, 1940, p. 106-107.

mează în programul său nocturn de rugăciune. Se pare că acesta obișnuia ca în miez de noapte să se trezească pentru a-l preamări pe Dumnezeu. Această uzanță era urmată de un nou moment în care psalmistul se trezea mai înainte de strălile nopții pentru a cugeta la spusele Domnului (v. 148). Acest fapt relevă un zel neobișnuit al psalmistului, care căuta să intre în comuniune cu Dumnezeu chiar și în afara programului de rugăciune, în orele menite somnului. Râvna sa nu se oprea aici, fiindcă mai înainte de revărsatul zorilor, în ultimele clipe din noapte, acesta se trezea și-și afirma devotamentul față de Dumnezeu și de cuvintele Lui (v. 147). Aceste mărturii scot în evidență faptul că pentru psalmist timpul nopții este un timp al rugăciunii neîncetate și al contemplației. Noaptea, psalmistul își aduce aminte de numele Domnului și de Lege (v. 55). Foarte probabil din aceste considerente Talmudul recomandă lecturarea nocturnă a Torei pentru a câștiga eventualul timp irosit de către omul credincios în decursul zilei cu îndeletnicirile obișnuite (*Eruvin 65a*)[191].

În privința celorlalte două ritualuri liturgice, considerăm că motivul pentru care Psalmul 119[118] a fost integrat în slujba de prohodire ține într-o proporție semnificativă de tema principală a psalmului: dobândirea vieții veșnice prin întruparea Legii. Asumarea și împlinirea legiuirilor, a cuvintelor, a spuselor, a orânduirilor, a judecăților, a poruncilor, a mărturiilor și a învățăturilor Domnului, îl așează pe cel credincios într-o comuniune neîncetată cu Dumnezeu, care este izvorul, păstrătorul și dătătorul vieții. Prin utilizarea psalmului în slujba de înmormântare, imnografii au dorit să transmită faptul că moartea nu este sfârșitul, ci doar trecerea de la stricăciunea provocată de păcat la viața veșnică. Trimiterile repetate ale psalmistului la ascultarea față de Domnul au menirea de a vindeca nesupunerea și neascultarea omului, care i-au adus moartea[192]. Ascultarea, cugetarea

---

[191] *Eruvin 65a*, accesat 21 Iunie, 2017, http://www.sefaria.org/Eruvin.65a?lang=bi.

[192] Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic...*, p. 315.

și împlinirea legiuirilor îl așează pe om pe calea ce duce la viață. Păzirea poruncilor reprezintă, în viziunea rabinilor, garanția că Dumnezeu va păzi sufletul și viața omului în toate zilele vieții lui[193]. Textele cele mai reprezentative, care contrastează cu ideea de moarte și fac trimitere la viețuire, la dăruirea vieții, la înviere și la viață veșnică sunt următoarele:

> „Sufletul meu este căzut în pulbere, viază-mă după cuvântul Tău" (v. 25); „Întoarce ochii mei de la vederea celor deșarte; viază-mă în calea Ta." (v. 37); „Iată, eu îmi doresc învățăturile Tale; în credincioșia Ta fă-mă viu!" (v. 40); „Aceasta este mângâierea mea în necazul meu: spusele Tale îmi dau viață." (v. 50); „Milele Tale să se reverse peste mine ca să fiu viu, căci Legea Ta este desfătarea mea." (v. 77); „După mila Ta mă viază ca să păzesc mărturiile Tale." (v. 88); „Nu voi uita niciodată învățăturile Tale, căci prin ele îmi dai viață." (v. 93); Sprijinește-mă, după spusa Ta, ca să fiu viu și nu mă rușina în nădăjduirea mea." (v. 116); „Apără-mi cauza și mă izbăvește și după spusa Ta mă viază." (v. 154); „Mari sunt îndurările Tale, Doamne, după judecățile Tale mă viază." (v. 156); „Iată cât de mult iubesc învățăturile Tale! După mulțimea milei Tale dă-mi viață." (v. 159) și „Viu să-mi fie sufletul ca să Te laude și judecățile Tale să-mi fie într-ajutor!" (v. 175).

Pe lângă aceste rânduieli liturgice, în care este folosit integral psalmul, în cărțile de cult pot fi identificate mai multe versete din psalmul 119[118], care sunt utilizate în diferite slujbe rânduite pe tot parcursul anului liturgic. Versetele 32 și 33 sunt folosite în rânduiala Ceasului al IV-lea, în ziua de Joi din Săptămâna a VI-a din Postul Mare. Versetul 132 este folosit la Laudele Utreniei în zilele de Luni și Marți din a II-a Săptămână de după Paști și în cadrul Vecerniei din ziua de Luni în a II-a Săptămână din Postul Mare. Versetul 133 este folosit ca stih la

---

[193] *Midrash Tehillim. Psalm 119.8.*

Laudele din zilele de Luni și de Marți din Săptămâna a VI-a după Paști. Mai este utilizat în cadrul Ceasului I pe tot parcursul Postului Mare. Alături de versetul 135, acesta este folosit ca stih în Liturghia Nașterii Domnului la Antifonul III. Versetele 133-135 sunt utilizate împreună cu textul din Ps 70,9 la slujba Ceasurilor Împărătești de la Crăciun și Bobotează. Versetul 142 face parte din rugăciunea „Dumnezeu duhurilor...", care se rostește în Rânduiala Înmormântării mirenilor și la toate ecteniile funebre. Versetul 169 este folosit în cadrul Ceasului al IX-lea din ziua de Luni a primei Săptămâni din Postul Mare[194].

Concluzii

Cuvântul scripturistic, îndeosebi cel psalmic, este menit întrupării. El nu poate să dea rod în sufletul omului, decât dacă acesta îl asumă și îl face propriu lui. Forma lirică a psalmului 119[118] și structura sa fixă de tip acrostih înlesnește procesul în memorare și ulterior de întrupare. De altfel, aceasta a fost și ținta pe care aghiograful a avut-o în vedere când a scris elogiu liric al Legii.

Întruparea cuvântului scripturistic este mijlocită de un cadru liturgic. Acest fapt poate fi confirmat de prezența psalmilor în structurile cultice iudaice, încă din perioada primului Templu. Cultul doxologic al Bisericii creștine a fost marcat încă din structurile lui primare de cântarea psalmică. Mărturiile patristice privitoare la modul în care erau utilizați psalmii în liturghia creștină sunt edificatoare.

Conținutul teologic al psalmului 119[118] a facilitat folosirea acestuia în cult. Acesta promova un mod de viețuire conformă cu Legea. Cel care întrupa acest mod de a fi avea să se întâlnească cu Cel care a dat Legea. Altfel spus, întâlnirea cu Dumnezeu poate fi realizată de abia după ce omul îi împlinește poruncile. Această perspectivă subliniată intens de către psalmist prin repetarea tuturor expresiilor care fac trimitere la le-

[194] At. Negoiță, *Psaltirea în cult...*, p. 124, 150, 152, 154-155.

giuiri (lege, cuvânt/cuvinte, spusă/zicere/rostire, îndreptări/orânduiri, judecăţi, porunci, mărturii și învăţături) este propusă omului prin intermediul cultului. Folosirea psalmului în cadrul slujbei Miezonopticii și a rânduielii Prohodului nu e întâmplătoare. Omul trebuie să mediteze la poruncile care înveșnicesc timpul nopții în vederea marii trecerii. În felul acesta putem observa maniera în care Tradiția Bisericii găsește calea cea mai adecvată pentru realizarea întrupării cuvântului biblic, pornind de la Scriptură înspre Liturghie.

Volumul „Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice" poate părea provocator prin titlul său. „A critica" se reduce, pentru mulți, la a înșira defecte, lipsuri. La origine însă, în limba greacă, kritēs înseamnă judecător; „a critica" presupune așadar a analiza și evalua obiectiv afirmații, cântărind argumentele. Este și sensul în care autorii contribuțiilor din acest volum „critică" imnografia ortodoxă: analizează atent texte liturgice, pentru a le înțelege mai bine și pentru a da posibilitatea cititorilor de a cunoaște roadele muncii lor. La rândul lor, cititorii sunt invitați să analizeze și să evalueze cele scrise, trecând peste prejudecăți și reflectând asupra celor citite. Sine ira et studio!

Constantin Oancea

Autori:

Michael Azar
Ioannis Mourtzios
Bogdan G. Bucur
Éliane Poirot
Alexandru Ioniță
Derek Krueger
Doru Costache
Alexandru Prelipcean
Andrew Mellas
Cosmin Pricop
Stelian Pașca-Tușa

ISBN 978-606-37-0640-0